Chiara Rover

Lucrezio e il criterio di verità epicureo

CICERO
Studies on Roman Thought and Its Reception

Publications of the Foundation
Patrum Lumen Sustine (Basel)
and of the *Société Internationale des Amis de Cicéron* (Paris)

Edited by
Ermanno Malaspina

Advisory Board
Mireille Armisen-Marchetti, Francesca Romana Berno,
Carmen Codoñer, Perrine Galand,
Henriette Harich-Schwarzbauer, Robert Kaster,
David Konstan (†), Carlos Lévy, Sabine Luciani,
Rita Pierini, Mortimer Sellers, Jula Wildberger

Managing Editor
Veronica Revello

Volume 11

Chiara Rover

Lucrezio e il criterio di verità epicureo

DE GRUYTER

The publication of this volume was made possible through the financial support of the *Patrum Lumen Sustine* foundation in Basel and the scholarly direction of the *Société Internationale des Amis de Cicéron* (SIAC, Paris).

www.patrumlumensustine.com

www.tulliana.eu

ISBN 978-3-11-159411-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-159534-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-159648-8
ISSN 2567-0158
DOI https://doi.org/10.1515/9783111595344

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Library of Congress Control Number: 2024947826

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at http://dnb.dnb.de.

© 2025 the author(s), published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston,
Genthiner Straße 13, 10785 Berlin
The book is published open access at www.degruyter.com.

Cover image: Cesare Maccari, *Cicero Denounces Catiline* @ AKG
Manuscript proposals should be sent to Cicero_SIAC_DeG@tulliana.eu
Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com
Questions about General Product Safety Regulation:
productsafety@degruyterbrill.com

Ai miei genitori

Ringraziamenti

La presente monografia costituisce la rielaborazione della prima parte della mia tesi di dottorato in Filosofia discussa a Roma il 21 luglio 2021 presso il Dipartimento di Filosofia di *Sapienza Università di Roma*.

Un ringraziamento sincero va al mio primo supervisore, Prof. Emidio Spinelli, anzitutto per la fiducia accordatami e per avermi accolta nella sua Scuola; lo ringrazio, poi, per tutto quello che da lui ho imparato e continuo a imparare, nonché per aver accompagnato e incoraggiato, con costanza e parresia, tanto il lavoro di tesi quanto, successivamente, la realizzazione di questo volume.

Al Prof. Francesco Verde va la mia più profonda riconoscenza. Per essermi stato maestro negli anni del Dottorato e per continuare ad esserlo ora, condividendo con generosità le sue conoscenze e competenze. Questo lavoro è letteralmente l'esito di un dialogo costante e mai stanco di cui ho potuto godere grazie alla sua supervisione, e che ha plasmato la mia capacità e il mio modo di osservare, pensare e rispettare le parole degli Antichi.

Sono grata, poi, a tutti coloro che, in qualità di revisori o commissari del mio lavoro ed esame di dottorato, hanno dovuto leggere e valutare la mia dissertazione. Un ringraziamento particolare va alle Prof.sse Arianna Fermani, Giuliana Leone, Francesca Masi e Daniela Patrizia Taormina: la loro attenta, seria e meticolosa revisione è stata decisiva in vista della preparazione di questo volume, permettendomi di correggere e ripensare diverse sezioni del manoscritto originale.

Esprimo la mia gratitudine al Prof. Ermanno Malaspina per aver gentilmente ospitato il mio lavoro nella Collana "Cicero. Studies on Roman Thought and Its Reception" di De Gruyter, e per la cura scrupolosa che, insieme alla Dr.ssa Veronica Revello, ha dedicato alla supervisione del volume. Vorrei ringraziare anche i due anonimi referees contattati dall'Editore per la valutazione delle mie pagine: le loro osservazioni hanno consentito di risolvere diversi aspetti problematici del testo.

Desidero inoltre ringraziare il Prof. Nunzio Allocca per l'interesse dimostrato verso i risultati della mia ricerca e il Prof. Dr. David Leith per avermi ospitata presso l'*University of Exeter*, nonostante le difficili circostanze legate alla pandemia da Covid-19.

Un pensiero di gratitudine va anche alle colleghe e amiche Dr.sse Melania Cassan e Flavia Palmieri, che ho più volte consultato durante la stesura della dissertazione e la redazione della presente monografia.

Gran parte del lavoro di preparazione di questo volume è stato svolto presso il *Maimonides Centre for Advanced Studies* dell'*Universität Hamburg*, dove ho avuto la fortuna di portare avanti le mie ricerche prima come Junior Fellow e poi come Research Associate. Sono grata al Direttore del MCAS, Prof. Dr. Giuseppe Veltri per

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-202

avermi accolta in un ambiente in cui godo di condizioni di lavoro ottimali. Ringrazio, inoltre, il condirettore del MCAS, Prof. Dr. Stephan Schmid, così come Maria Wazinski, Karolin Berends e Verena Frenssen, per il loro sostegno.

Devo molto, poi, per ragioni differenti, a tutti i membri dell'*Institut für Judaistik* (cui il MCAS afferisce), dai quali ho il privilegio di ricevere ogni giorno stimoli e idee da prospettive che, fino a qualche tempo fa, ignoravo integralmente.

Infine, un ringraziamento sincero va alla *Biblioteca di Filosofia* di Villa Mirafiori, in particolare alle Dott.sse Elisabetta Tamburini e Paola Zenobi, così come a Silke Schaeper, bibliotecaria dell'IJ, per l'impareggiabile assistenza nella ricerca bibliografica.

Va da sé che ogni eventuale errore, imprecisione o refuso ancora presente rimane mia esclusiva responsabilità.

Sommario

Ringraziamenti —— VII

Introduzione —— 1

Parte Prima: **La sensazione**

1 La questione dei sensi in Lucrezio: un'introduzione —— 27
1.1 *Regula*, *norma* e *libella* —— **27**
1.2 Sensi e sensazioni —— **30**
1.2.1 La natura della sensazione —— **33**
1.2.2 La dottrina degli εἴδωλα/*simulacra* —— **34**
1.2.3 Realtà e incontrovertibilità —— **41**
1.2.4 Sensi "distali", sensi "prossimali": alcune questioni —— **49**

2 Inganni e illusioni dell'*animus* —— 63
2.1 *pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa* (*DRN* 4.466) —— **66**
2.2 Il κρίνειν della sensazione: Lucrezio, Aristotele e Filodemo (?) —— **72**
2.2.1 In direzione di Aristotele: la δύναμις della sensazione —— **82**
2.2.2 Percepire e calcolare la distanza —— **87**
2.3 *quasi adumbratim paulum simulata uidentur* (*DRN* 4.363) —— **89**

3 La stoccata finale contro lo "scettico" —— 99
3.1 Conformità argomentativa, identità polemica? —— **102**
3.2 Con Epicuro, *oltre* Epicuro —— **107**

4 "Antiscetticismi" nella tradizione epicurea —— 111
4.1 Epicuro e lo "scetticismo" dogmatico —— **111**
4.2 Alle origini di una nuova polemica: Colote nell'*Aduersus Colotem* di Plutarco —— **113**
4.3 L'"antiscetticismo" nel *De contemptu* (*PHerc.* 336/1150) di Polistrato —— **122**
4.4 Demetrio Lacone e l'assoluta attendibilità dei sensi: il *PHerc.* 831, il *PHerc.* 1012 e il *PHerc*. 1013 —— **125**
4.5 L'accusa di ἀβλεψία in Lucrezio —— **131**

5 La polemica lucreziana e il *Lucullus* di Cicerone — 135
5.1 Due distinte fazioni "scettiche" — **136**
5.2 Gli avversari prioritari — **139**

6 Eco antiochea? Un'ipotesi — 145
6.1 Un comodo alleato — **148**

7 La καταληπτικὴ φαντασία nella disputa tra Stoici e Accademici — 157
7.1 La φαντασία stoica — **157**
7.2 La definizione di καταληπτικὴ φαντασία — **160**

8 "Ciò che attende": Lucrezio tra Epicuro, Carneade e gli Stoici — 171
8.1 Τὸ προσμένον epicureo — **171**
8.2 I gradi della πιθανότης carneadea — **176**
8.3 La "cautela" stoica — **181**
8.4 La "precauzione" lucreziana — **182**

9 Un diverso quadro culturale di riferimento — 185

Parte Seconda: **Le affezioni, le prolessi e gli "slanci" dell'animo**

1 *Uoluptas* e *dolor* come criteri di verità — 189
1.1 Criterio pratico, criterio epistemologico — **191**
1.2 Affezioni al grado "zero": Epicuro — **193**
1.3 Affezioni al grado "zero": Lucrezio — **199**
1.4 Tatto interno, tatto esterno: la polemica con i Cirenaici — **203**
1.5 Alcune conclusioni — **211**

2 *Notitia*/*notities*: la prolessi in Lucrezio — 215
2.1 Osservazioni terminologiche — **215**
2.2 La teoria stoica dei concetti: προλήψεις, φυσικαὶ ἔννοιαι ed ἔννοιαι — **218**

3 Occorrenze di *notitia*/*notities* nel *DRN* — 221
3.1 La prolessi nel libro II del *DRN* — **221**
3.2 La prolessi nel libro V del *DRN* — **222**
3.2.1 La *notities hominum* e la critica al paradigma "creazionista" — **224**

3.2.2 L'*insita notities utilitatis* e l'origine del linguaggio — **231**
3.2.3 Il confronto con il *Cratilo* di Platone — **231**
3.2.4 La critica al convenzionalismo estremo di Diodoro Crono — **235**
3.2.5 Convenzionalità *per natura* — **240**
3.3 La prolessi nel libro IV del *DRN* — **251**
3.3.1 La *notitia utilitatis* e la polemica antiteleologica — **251**
3.3.2 La *notities*/*notitia ueri* (*et falsi*) e la polemica "antiscettica" — **253**
3.4 Πρόληψις e *notitia*/*notities*: un bilancio — **255**

4 La prolessi del divino — 259

5 *Animi iactus*/*iniectus*: un quarto criterio di verità? — 265

Conclusioni — 273

Abbreviazioni — 277

Bibliografia — 279

Indice dei nomi antichi — 307

Indice dei nomi moderni — 311

Index locorum — 317

Introduzione

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν
ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα
ὕδατα ἐπιρρεῖ

Acque sempre diverse scorrono
per coloro che s'immergono negli
stessi fiumi
(Eraclito, 22 B 12 DK = III 9 D65b LM, trad. Giannantoni 1981)

O tenebris tantis tam clarum extollere lumen
qui primus potuisti inlustrans commoda uitae,
te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc
ficta pedum pono pressis uestigia signis,
non ita certandi cupidus quam propter amorem 5
quod te imitari aueo; quid enim contendat hirundo
cycnis, aut quidnam tremulis facere artubus haedi
consimile in cursu possint et fortis equi uis?

O tu, che in mezzo a così grandi tenebre primo potesti / levare una luce tanto chiara, illuminando le gioie della vita, / io seguo te, o onore della gente greca, e nelle orme / da te impresse pongo ora ferme le piante dei miei piedi, / (5) non tanto perché io voglia gareggiare con te, quanto perché anelo / a imitarti per amore. Come potrebbe infatti contendere la rondine / coi cigni? O come potrebbero mai i capretti dalle tremule / membra emulare nella corsa l'impeto di un forte cavallo? (*DRN* 3.1–8).[1]

Non v'è dubbio, e questo passo è soltanto uno dei molti in grado di testimoniarlo, che l'obiettivo, tutt'altro che recondito, a cui aspira Lucrezio (94 a.C.?–50 a.C.), poeta latino la cui biografia ci sfugge pressoché integralmente,[2] sia quello di camminare sulle orme segnate da Epicuro (*cuius ego ingressus uestigia*, *DRN* 5.55) e, conformandosi ai suoi ragionamenti (*rationes* / *persequor ac doceo dictis*, 5.55–56), spiegare cor-

1 Per il testo latino del poema si farà sempre riferimento all'edizione teubneriana curata da Deufert 2019. Tale edizione critica, oltre a essere la più recente, si presenta come la più autorevole e aggiornata, offrendo una revisione del testo a tutti i livelli (punteggiatura, paragrafazione, ortografia e formulazione), a partire da un meticoloso studio della trasmissione dello stesso. Per quanto concerne la traduzione italiana, invece, sarà impiegata, salvo diversa segnalazione, la versione di Giancotti 1994. La numerazione dei versi della traduzione conformerà quella stabilita dal testo latino stampato da Deufert, sicché talvolta si interverrà a modificare la sequenza dei versi seguita da Giancotti.

2 Sui molti aspetti oscuri della sua figura, e su quanto di essa ci è possibile desumere dalle fonti, si rimanda a Beretta 2015, 100–132. Sempre preziosa, inoltre, la meticolosa indagine svolta da Smith 1975, ix–xxviii.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-001

rettamente l'origine delle cose, la loro durata e le leggi da cui sono governate (*quo quaeque creata | foedere sint, in eo quam sit durare necessum | nec ualidas ualeant aeui rescindere leges*, 5.56–58). Convinto della σωτηρία sottesa al messaggio del Maestro,[3] che, primo tra i Greci (*primum Graius homo*), osò levare i propri occhi mortali contro il peso opprimente della *religio*,[4] che mostrava il capo dalle regioni celesti (*quae caput a caeli regionibus ostendebat*, 1.62–67),[5] Lucrezio intraprende un'opera di diffusione dei suoi precetti – la cui imponenza fa il paio con un altro monumentale lascito della scuola epicurea, l'iscrizione litica di Enoanda, fatta erigere, intorno al 120 d.C., dal facoltoso Diogene – in un ambiente culturale e in un'epoca distanti da quelli dell'Epicureismo delle origini.[6] Proprio queste due variabili – lo spazio e, ancor più, il tempo – diverranno, nel presente studio, la costante con cui i versi di Lucrezio saranno chiamati a confrontarsi. Perché se è vero che dietro i versi del *DRN*, per ammissione del loro stesso autore, si celano in prima istanza gli *ipsissima verba* del fondatore del Giardino, è altresì doveroso chiedersi, qualora s'intenda procedere con uno sguardo storico–filosofico, fino a che punto, e, soprattutto, con che modalità e in quale direzione la fedeltà del poeta latino verso quello che egli descrive come colui che *genus humanum ingenio superauit* (*DRN* 3.1043) dovette effettivamente influenzare la stesura del poema. Provare a far chiarezza sulla natura della *fedeltà* che lega i versi lucreziani alle lettere, alle massime e ai trentasette libri del Περὶ φύσεως di Epicuro, significa, al contempo ed inevitabilmente, indagare il debito contratto da Lucrezio nei confronti delle varie istanze, correnti o scuole di pensiero che popolarono lo scenario culturale, prettamente filosofico, tra il III e il I sec. a.C., ossia nell'arco di tempo che separa l'operato del discepolo da quello del Maestro.

La *Quellenforschung* lucreziana, a cui risulta direttamente e strettamente connessa la questione dei bersagli polemici dell'opera, può essere ricondotta a due tendenze esegetiche fondamentali, che rispecchiano altrettanti atteggiamenti nei confronti della portata filosofica sottesa ai versi del *DRN*:

3 Sulla σωτηρία del "vangelo" di Epicuro, si veda Spinelli 2010. Si vedano, inoltre, De Sanctis 2013 (specificamente dedicato alla figura del σωτήρ in Filodemo) e Piergiacomi 2021, in cui il concetto di "salvezza" è indagato specialmente in relazione alla teologia del Giardino.

4 Si veda il recente lavoro di Galzerano 2022, in cui è svolto un oculato raffronto tra, in particolare, il primo elogio di Epicuro (*DRN* 1.62–79) e il frammento del *Sisifo* (43 F 19 *TrGF* Snell-Kannich); sul tema della *religio* mi permetto inoltre di rinviare a Rover 2023b, specialmente dedicato a un esame del rapporto di Lucrezio con la religione tradizionale della Roma del I sec. a.C.

5 Su questo passo assai noto e studiato di Lucrezio si vedano almeno le considerazioni di West 1969, 57–63; Conte (in Dionigi 1994), 7–9; e il già menzionato Galzerano 2022.

6 Sull'insegnamento di Diogene di Enoanda, con un'attenzione particolare alle questioni fisiche ed epistemologiche, segnalo la recente monografia di Corsi 2022. Mi limito qui a ricordare, inoltre, la raccolta curata da Hammerstaedt *et al*. 2017, nonché Smith 1993, 1996 e 2003; Hammerstaedt/Smith 2014, 2016 e 2018; Gordon 1996 e 2020.

a. una prospettiva "conservatrice", incline a mantenere assai confinata l'ammissione di un apporto originale di Lucrezio ai contenuti filosofici già presenti in quanto ci rimane degli scritti di Epicuro, e a intravedere nell'autore latino un imitatore, più che un interprete, disinteressato a prendere parte attiva alle diatribe a lui contemporanee o immediatamente precedenti;
b. una linea di ricerca che, diversamente, sulla base di alcuni elementi rintracciabili nel dettato lucreziano difficili da spiegare e giustificare sulla base dei soli scritti del Maestro, si dimostra maggiormente disposta a riconoscere nel poeta un autore, per riprendere una convinzione di P.H. Schrijvers, figlio del proprio tempo,[7] un filosofo, almeno in parte, autonomo, capace di operare sulle proprie fonti, e inserito nel *milieu* filosofico dell'epoca.

La prima delle due linee esegetiche indicate trova il proprio esponente di punta in D.N. Sedley, e, in particolare, nel suo noto studio del 1998 *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*.[8] Contravvenendo alla tesi, ingiustificatamente radicale, formulata un quindicennio prima da D. Clay nel volume *Lucretius and Epicurus*, in cui si sanciva che Lucrezio, in ultima istanza, «depended on no written text or texts for the philosophy he expounded in *De rerum natura*»,[9] Sedley avanza l'ipotesi di una dipendenza di Lucrezio dai soli scritti di Epicuro, dipendenza diretta e «unmediated either by more recent philosophical developments or by training in an Epicurean school».[10] Attraverso un serrato confronto tra la struttura del *DRN* e i primi quindici libri del Περὶ φύσεως di Epicuro,[11] lo studioso restituisce un'immagine di Lucrezio come «"fundamentalist" Epicurean», nel cui cuore dell'insegnamento filosofico «contemporary philosophical and scientific debate played no part».[12] Già D.J. Furley, in un contributo del 1966, *Lucretius and the Stoics*,[13] inserendosi, benché solo parzialmente, nella tradizione esegetica inaugurata dall'*Aristotele perduto. La formazione filosofica di Epicuro* di E. Bignone,[14] era approdato alla conclusione per cui il «*De rerum natura* is the Atomists' answer to

7 Schrijvers 1999, spec. 145, 172, 192.
8 Sedley 1998a.
9 Clay 1983b, 31: «There is suggestive, if not probative, evidence that Lucretius finally depended on no written text or texts for the philosophy he expounded in *De rerum natura*. He made Epicurus' philosophy his own and his preservitude to this thought seems to have made him free of any slavish attachment to a handbook survey of Epicurus' physiology. Epicureanism involved both a period of service to the true philosophy and an ultimate freedom».
10 Sedley 1998a, 135.
11 Di cui lo schema è offerto da Sedely 1998a, 136 (Chart 2).
12 Sedley 1998a, 92.
13 Furley 1966 (ora disponibile anche in Furley 1989, 183–205).
14 Bignone 1973, vol. II, 379–402.

the Aristotelian world–picture»;[15] il poeta, in tal senso, «ignored the characteristic features and theories of the Stoics, which were mere unproductive digressions», limitandosi a ereditare polemiche già intraprese da Epicuro.[16] Furley respingeva, così, tutte quelle posizioni, antecedenti al suo scritto, inclini ad avallare l'ipotesi di qualche forma di dialogo tra Lucrezio e i filosofi della Stoa: si pensi ai lavori di F. Solmsen e Ph. De Lacy.[17] Tentativi successivi di rivalutare l'apporto e l'influenza da parte dello Stoicismo sul poema lucreziano furono intrapresi da K. Kleve (*The Philosophical Polemics in Lucretius*)[18] e J. Schmidt (*Lukrez, der Kepos und die Stoiker*).[19] Accanto ad essi, andavano inoltre consolidandosi altre istanze favorevoli a intravedere un contributo originale di Lucrezio all'Epicureismo delle origini, specialmente sulla base di un confronto con la fase "scettica" dell'Accademia inaugurata da Arcesilao (si pensi al lavoro di C. Lévy, *Lucrèce avait–il lu Enésidème?*)[20] e con lo scetticismo neopirroniano di Enesidemo, di cui lo scritto di Schrijvers *Philosophie et paraphrase ; Lucrèce et les sceptiques* costituisce la migliore testimonianza.[21] Oltre a Lévy e Schrijvers, merita poi senz'altro ricordare lo studio di J. Pigeaud *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico–philosophique antique*, nel quale lo studioso osservava come le varie sezioni del *DRN* (e in modo particolare il libro III) indichino una conoscenza *diretta* degli scritti medici di Asclepiade di Bitinia.[22] Il lavoro di Sedley sembrava mettere "definitivamente" a tacere tutte le voci appena citate che difendevano la possibilità di un Lucrezio non appiattito sui primi quindici libri del Περὶ φύσεως del Maestro, dal quale egli erediterebbe, senza mediazione al-

15 Furley 1989, 205.

16 Alle medesime conclusioni Furley perviene anche in un contributo più tardo (1978) ristampato in Furley 1989, 206–222, ed incentrato sul vaglio delle fonti impiegate da Lucrezio in relazione alla storia dell'uomo contenuta nel libro V del poema.

17 Solmsen 1951 e De Lacy 1948, entrambi volti a difendere l'ipotesi per cui Lucrezio, nella polemica "anti–creazionista" del poema (*DRN* 5.156–234), avrebbe di mira la cosmologia crisippea, e non si limiterebbe a ripetere la critica di Epicuro contro Aristotele.

18 Kleve 1978.

19 Schmidt 1990.

20 Lévy 1997. La ragione per cui, qui e nelle pagine che seguono, i termini "scetticismo" e "scettico," sia in riferimento all'Accademia sia in alcuni passaggi fondamentali, sono virgolettati è duplice. Da un lato, parlare di "scetticismo" in relazione all'Accademia ellenistica e a tutte le istanze dubitative ravvisabili già nei Presocratici significa incorrere in un anacronismo, poiché l'aggettivo σκεπτικός acquisisce una connotazione tecnica solo con Favorino (ca. 80–160; cf. Gell. *NA* 11.5) – o, al limite, con Filone di Alessandria (20 a.C.–50 d.C.; si veda Lévy 2008). Dall'altro, sono del parere, per riprendere le parole di Verde (2024, 16), che «l'unica filosofia dell'antichità che possa dirsi autenticamente scettica è quella neopirroniana, costituitasi a partire dal magistero di Enesidemo di Cnosso (I sec. a.C.) e proseguita poi in epoca imperiale da Sesto Empirico».

21 Schrijvers 1992.

22 Pigeaud 1981, 196–203. La questione è ora ripresa e indagata da Leith 2012.

cuna, dottrine e avversari, disinteressato rispetto a qualunque forma di revisione del lascito di Epicuro alla luce dei due secoli che dall'operato di questi lo separavano.

Ad eccezione del breve scritto di Lévy *Lucrèce et le scepticisme*,[23] e al volume di Schrijvers *Lucrèce et les sciences de la vie*, che ritrae Lucrezio come uno scrittore «à la manière des épigones éclectiques de son temps»,[24] occorre attendere quasi un decennio per assistere alla rinascita di un interesse per le indagini sulle fonti di Lucrezio, in grado di rimettere in discussione criticamente il preteso Lucrezio "fondamentalista" di Sedley. In questo scenario di rinato interesse, i volumi di M. Garani (*Empedocles Rediuiuus: Poetry and Analogy in Lucretius*)[25] e di F. Montarese (*Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius,* De rerum natura *I 635–920*)[26] ricoprono un ruolo fondamentale. La prima, riprendendo uno scritto di Furley del 1970,[27] riconosce nella figura di Empedocle una fonte lucreziana non soltanto sul versante della forma poetica (come voluto da Sedley),[28] ma anche su quello dei contenuti filosofici e della metodologia. Il lavoro di Montarese si incentra, invece, sulla cosiddetta *Critique* lucreziana (*DRN* 1.635–920), già oggetto dell'importante studio di L. Piazzi *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a* De rerum natura *I 635–920*,[29] nella quale il poeta procede alla confutazione delle teorie della materia di Eraclito, Empedocle, Anassagora e di altri pensatori il cui nome non viene esplicitato. La preoccupazione riposta da Lucrezio nella critica delle posizioni di costoro,[30] non presente, ad avviso di Montarese, nei libri XIV (*PHerc*. 1148) e XV (*PHerc*. 1151) del Περὶ φύσεως di Epicuro, e soprattutto della dottrina di Eraclito, è dettata, secondo lo studioso, dall'esigenza di far fronte alla scuola ellenistica che in Eraclito trovava la sua massima *auctoritas*, lo Stoicismo. A tal fine, Lucrezio interverrebbe in maniera consistente e personale sugli argomenti di Epicuro (che questi derivava, a propria volta, verosimilmente da Teofrasto), grazie a sue letture concernenti Eraclito, Empedocle e Anassagora.[31] Sulle fonti di Lucrezio è poi tornato, ultimamente, M. Galzerano, che indagando i passi escatologici contenuti nel poema, corrobora l'ipotesi di un ricorso del poeta a dottrine filosofiche di cui Epi-

23 Lévy 1998, in cui l'autore entra in dialogo con alcune delle tesi contenute in Sedley 1998a, critiche nei confronti di Lévy 1997.

24 Schrijvers 1999, 192.

25 Garani 2007.

26 Montarese 2012.

27 Disponibile anche in Furley 1989, 172–182.

28 Sedley 1998a, 1–34, il quale conclude che «Lucretius is the servant of two masters. Epicurus is the founder of his philosophy; Empedocles is the father of his genre. It is the unique task of Epicureanism's first poet to combine these two loyalties. And that task is what gives his proem its very distinctive character» (34).

29 Piazzi 2005.

30 *Contra* Sedley 1998a, 73–75.

31 Sul volume di Montarese 2012 si segnala la recensione di Dorandi 2014.

curo non poté aver contezza, prima tra tutte quelle riconducibili alla Stoa.[32] Agli studi appena menzionati vanno aggiunte, infine, le considerazioni svolte da F. Verde nel suo lavoro dedicato alla *Lettera a Pitocle* di Epicuro, nonché in un suo recente contributo:[33] in essi, attraverso l'esame di una testimonianza di Cleomede (Cleom. *Cael.* 2.1 Todd) intorno alla grandezza del sole (sappiamo che Cleomede attingeva, verosimilmente, a materiale stoico), si riconosce nel poema di Lucrezio, precisamente nei versi 590–613 del libro V, una probabile "risposta" alla posizione assunta da Posidonio di Apamea in merito alle dimensioni del sole.

Raccogliendo i risultati degli studi sinora condotti, con un occhio attento, in particolare, alle molteplici, benché di per sé stesse non decisive, linee di ricerca favorevoli a una lettura "non fondamentalista" dell'epicureismo lucreziano,[34] il presente studio intende offrire una via d'accesso al problema a partire dal terreno dell'epistemologia. Non mancano certo, nel panorama della letteratura critica, studi dedicati all'indagine di singoli aspetti della gnoseologia epicurea in cui venga dedicato spazio alla valutazione del rapporto tra quanto emerge dai versi dei Lucrezio e gli scritti superstiti di Epicuro. Oltre alle considerazioni presenti nei lavori già menzionati, merita senz'altro ricordare altri contributi fondamentali, senza i quali queste pagine non avrebbero avuto modo di essere concepite. Specificamente in relazione alla canonica, mi riferisco agli studi di L. Repici[35] dedicati al criterio della sensazione in Lucrezio e dominati da un'opinione divergente, circa il rapporto con lo "scetticismo", rispetto a quella di Sedley, le cui tesi sono state invece di recente avallate e rafforzate da M. Corradi;[36] ai contributi di D.K. Glidden,[37] P.–M. Morel,[38] D. Konstan,[39] V. Tsouna,[40]

32 Galzerano 2019.

33 Verde 2022a, 164–166, e 2023a.

34 In merito, vale la pena ricordare che, in una intervista risalente al 2017 (si veda Verde 2017c), Sedley ha dichiarato che indubbiamente qualcuno tra gli studi favorevoli a un Lucrezio "non fondamentalista" «has provided a valuable counterweight to my case, but not of sufficient quantity or cogency to make me reconsider my original contention. I had already remarked in my book [*scil.* Sedley 1998a, 91] that even if one or two instances were to be identified in which Lucretius did appear to have taken into account some philosophical development that postdated Epicurus, it would not alter the overall case, based as this is on the poem's overwhelming concentration on the issues and debates that belong to Epicurus' own time, in stark contrast to the updated presentations of Epicureanism that we meet in Lucretius' contemporaries Cicero and Philodemus» (191).

35 Repici 2011, spec. 74–79, e 2020.

36 Corradi 2021.

37 Glidden 1985, spec. 214.

38 Morel 2008, spec. 39–44.

39 Konstan 2008 (in risposta a Morel 2008).

40 Tsouna 2016b, spec. 174–193 e 198–200; ora anche Tsouna 2021, 192–195.

Verde[41] e J.M. Robitzsch[42] sulla questione delle prolessi e delle ἐπιβολαί, e ai lavori di C. Diano,[43] Konstan[44] e Prost[45] sul tema delle affezioni,[46] tutti studi nei quali viene considerata, anche se spesso in maniera soltanto cursoria, la posizione di Lucrezio. Cruciali, poi, le riflessioni svolte da Verde,[47] F.G. Masi,[48] F.A. Bakker[49] e Tsouna[50] nell'ambito delle indagini sul πλεοναχὸς τρόπος epicureo. Ponendo a tema il metodo epicureo delle molteplici spiegazioni, i tre studiosi ne affrontano la peculiare ripresa da parte di Lucrezio, pervenendo a conclusioni divergenti; e mentre Bakker, assumendo una prospettiva per certi versi *à la* Sedley, finisce per appiattire la trattazione del metodo delle molteplici spiegazioni presente in Lucrezio sul dettato dell' *Epistola a Pitocle*,[51] Verde, Masi e Tsouna accentuano gli aspetti che non sembrano risultare pienamente compatibili con l'assai peculiare metodo investigativo che Epicuro applicava allo studio di τὰ μετέωρα. Per finire, merita ricordare lo studio di A. Schiesaro, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel* De rerum natura, dedicato a indagare l'impiego, da parte di Lucrezio, dell'analogia,[52] "strumento" che assume, nell'economia del *DRN*, una portata decisamente maggiore di quanto non accada nei testi del Maestro. Fondamentali, per la medesima ragione, il volume di C. Salemme (*Strutture semiologiche nel* De rerum natura *di Lucrezio*) e lo studio di Schrijvers (*Le regard sur l'invisible*), en-

41 Verde 2016c, spec. 343–345.

42 Robitzsch 2021, spec. 12–16.

43 Diano 1974, 129–280.

44 Konstan 2006 e 2007b.

45 Prost 2012, spec. 72–73.

46 Segnalo, sul tema delle affezioni in Lucrezio, anche il recentissimo lavoro di Robitzsch (*forthcoming*), che concorda, almeno per certi aspetti, ovvero per quanto concerne il valore di criterio di verità *epistemologico* detenuto dalle affezioni a prescindere dall'apporto della ragione, con quanto da me sostenuto in Rover 2020b e ripreso nella Parte Seconda del presente studio.

47 Verde 2013a, 2018b e i già citati 2022a, spec. 76–84, e 2023a.

48 Masi 2014b e 2022, spec. 272–274.

49 Bakker 2016, in merito al quale si segnala la recensione di Verde 2017b.

50 Tsouna 2023, spec. 242–245.

51 O, meglio, finisce per ricondurre la trattazione dell'epistola sui resoconti metodologici offerti nei libri V e VI del *DRN* (Bakker 2016, spec. 31, 74–75). Mentre considera perfettamente sovrapponibili i resoconti di Epicuro e Lucrezio sul metodo delle spiegazioni molteplici, lo studioso rimarca la distanza esibita, rispetto ad essi, dal dettato contenuto nel fr. 13 III.2–13 Smith di Diogene di Enoanda, in cui viene ammessa l'esistenza di una spiegazione più palusibile (πιθανώτερον) delle altre: «Diogenes of Oenoanda's claim that some explanations are more plausible than others is a departure from Epicurus and Lucretius for whom all alternative explanations have the same truth–value» (74). Sul πλεοναχὸς τρόπος in Diogene di Enoanda si vedano anche Corsi 2017 e 2022, 105–132, e Tsouna 2023, spec. 245–249.

52 Schiesaro 1990.

trambi incentrati sulla σημείωσις lucreziana,[53] i lavori di G. Milanese,[54] N. Vidale[55] e D. Markovič,[56] dedicati alle strategie argomentative dispiegate nel *DRN*, e il già menzionato *Empedocles Rediuiuus* di Garani.

La circostanza da cui è scaturita l'idea di questo studio è stata la presa d'atto, a fronte degli importanti contributi appena ricordati, della pressoché totale mancanza di un lavoro monografico dedicato all'epistemologia lucreziana. Certo, il volume di E. Asmis *Epicurus' Scientific Method*,[57] che ha costituito e costituisce una pietra miliare nell'ambito degli studi dedicati alla dottrina della conoscenza epicurea, tiene in considerazione ed esamina nel dettaglio la testimonianza lucreziana, che rappresenta, insieme a quella filodemea (e alle testimonianze indirette fornite da Diogene Laerzio e Sesto Empirico, ma anche da Cicerone e Plutarco), la fonte principale per tentare di integrare il materiale di Epicuro pervenutoci solo frammentariamente (o non pervenutoci *in toto*, come l'opera Κανών).[58] Si tratta tuttavia di un lavoro non dedicato precipuamente alla figura del poeta latino e il cui *focus* rimane, in ogni caso, la ricostruzione del pensiero del fondatore del Giardino. Nel 2021 è poi apparso uno studio di Salemme dedicato, come si apprende già dal titolo (*Lucrezio e il problema della conoscenza.* De rerum natura *4, 54–822*), alla versione lucreziana della gnoseologia epicurea. Il volume offre un testo latino rivisto dall'autore (con traduzione italiana), accompagnato da note che, seppur corpose, sono di carattere prettamente filologico e non intendono fornire una trattazione che tenga conto, per quanto possibile, anche delle altre sezioni del poema, con una prospettiva (di nuovo, per quanto possibile) meno circoscritta al solo Lucrezio e più aperta al confronto tra i suoi versi e, da un lato, i discepoli del Giardino che lo precedettero, dall'altro, le istanze provenienti dalle altre scuole o dagli altri indirizzi filosofici. Ancor più di Epicuro, infatti, Lucrezio viveva e scriveva in un'epoca in cui i problemi epistemologici erano all'ordine del giorno. Il passaggio di testimone, avvenuto in epoca ellenistica, dal "che cos'è conoscenza" di età classica alla questione del "se", "in che misura" e "come" è possibile guadagnare una qualche conoscenza, portò al centro del dibattito filosofico i problemi legati alle condizioni di possibilità del conoscere, tanto che τὸ κριτήριον[59] (o, meglio, τὰ κριτήρια, dal momento che

53 Salemme 1980; Schrijvers 1999, 183–214, disponibile anche in versione inglese in Schrijvers 2007.

54 Milanese 1987 e 1989, 107–150.

55 Vidale 2000.

56 Markovič 2008

57 Asmis 1984.

58 *Infra*, 28–29 e n.

59 Il termine κριτήριον deriva dal verbo τηρεῖν la cui traduzione non è univoca, potendo significare tanto "osservare" quanto "controllare" o "esaminare". Nel caso di Epicuro, Asmis 1984, 86,

nel caso dell'epicureismo essi sono più d'uno) τῆς ἀληθείας divenne occasione di acceso dibattito non solo tra le diverse scuole, ma anche all'interno delle scuole stesse; si pensi al caso emblematico delle controversie che intercorsero tra Filone di Larissa (in modo particolare successivamente alla pubblicazione dei cosiddetti "Libri Romani")[60] e il *germanissimus Stoicus* Antioco di Ascalona,[61] entrambi appartenenti all'Accademia ed entrambi convinti di essere i fedeli interpreti del pensiero di Platone. Cronologicamente, Epicuro si colloca, per così dire, nel momento "inaugurale" di tale dibattito, e fu soprattutto successivamente al suo mandato che esso andò acutizzandosi, ossia dopo la comparsa, sulla scena filosofica, della figura di Arcesilao, che abbandonato il Peripato, all'epoca guidato da Teofrasto (cfr. Diog. Laert. 4.29 = F 107 Vezzoli), divenne scolarca dell'Accademia tra il 268 e il 264 a.C.[62] Il peculiare "orientamento" che questi impresse alla scuola fondata da Platone, pur inscrivendosi appieno nell'alveo del pensiero del fondatore dell'Accademia (tanto da risultare comprensibile esclusivamente in seno ad esso),[63] innescò una diatriba tra Stoici e Accademici che si protrasse fino al I sec. a.C., e che non lasciò indiffe-

predilige la resa "osservare", dal momento che i criteri forniscono τὰ σημεῖα (osservabili) per "vedere" l'invisibile (τὸ ἄδηλον, ciò che osservabile non è).

60 L'esistenza dei cosiddetti "Libri Romani" di Filone di Larissa è attestata in Cic. *Acad. post.* 13 = test. XXX Brittain, e Cic. *Luc.* 11 = test. XXIX Brittain (in questo secondo passo si fa riferimento al fatto che si trattasse di un'opera in due libri). Il contenuto di tali libri era discusso, verosimilmente, sempre stando a *Luc.* 11, nel (perduto) *Catulus*, ossia nel libro I degli *Academici priores*. Ciò che importa qui ricordare è che nei "Libri Romani", che sappiamo aver profondamente irritato Antioco di Ascalona (*stomachari*), uomo *natura lenissimus* (Cic. *Luc.* 11), erano verosimilmente esposte due tesi, tra loro intrinsecamente connesse: la prima, di contenuto teoretico–dottrinario, affermava l'ipossibilità della κατάληψις soltanto in relazione al criterio stoico (ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ στωικῷ κριτηρίῳ), ossia la rappresentazione catalettica (τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ), non alle cose in se stesse (ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν), che di per sé rimarrebbero καταληπτά (cfr. Sext. Emp. *Pyr.* 1.235 = *Philo* test. XXVIII Brittain); la seconda (che potremmo considerare un corollario della prima), di contenuto più prettamente storico, si pronunciava in favore dell'unità dell'Accademia: l'Accademia "scettica" non s'era mai, infatti, allontanata da Platone, dal momemto che la ἀκαταληψία non ne era mai stata il tratto distintivo (cfr. Cic. *Luc.* 11–12 = test. XXIX Brittain, Cic. *Luc.* 18 = test. XXVII Brittain). Si vedano Striker 1980, 55–56; Tarrant 1985, 147 n. 7; Burnyeat 1997, 305; Schofield 1999, 135–136; Brittain 2001, ch. 2, e 2006, xxviii–xxx; Thorsrud 2012, 139–140; Ioppolo 2017, 210; Allen 2022, 136.

61 Cic. *Luc.* 132.

62 Dorandi 1999b, 32, al quale si rimanda, più in generale, per una cronologia delle scuole e dei pensatori di età ellenistica. Sarebbe peraltro interessante indagare l'influenza che Teofrasto (cfr. *Metaph.* 4a 13 e 4b 8: εὐλογώτερον, 6b 21: εὐλόγως; *Od.* 52: εὔλογον, 61: εὐλόγως) potrebbe aver esercitato su Arcesilao e sulla sua dottrina dello εὔλογον (cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.158 = F 87 Vezzoli). Su questo punto si vedano anche le concise considerazioni di Verde 2022c.

63 Mi limito qui a rinviare a Trabattoni 2005 e Verde 2024a. Per ulteriori approfondimenti si veda *infra*, 107–108 e n.

renti nemmeno gli epigoni del Giardino. Epicuro, la cui morte è da collocarsi intorno al 271/270 C.,[64] non ebbe modo, per conseguenza, di apprezzare, non almeno completamente, gli effetti sortiti dalle proprie dottrine nel corso dei dibattiti sul criterio di verità, e tanto meno ebbe modo di difenderle dagli strali ad esse indirizzati. Spettò ai suoi successori farlo; pena, l'uscita dal dibattito filosofico.

Le discussioni in merito alla natura (e alla portata) del κριτήριον non si riducevano, tuttavia, a delle dispute fini a se stesse, condotte per mero amor di polemica; riuscire a garantire o negare l'accesso a una conoscenza salda e certa presentava delle inevitabili ricadute in tutti i campi di indagine che facevano di quel κριτήριον lo strumento sulla base del quale procedere, dall'indagine sui fenomeni naturali all'etica. Recentemente[65] come già accennato, si è mostrato, per esempio, che il πλεοναχὸς τρόπος epicureo, che del κριτήριον della αἴσθησις faceva la propria pietra angolare, fu probabilmente vittima degli strali di Posidonio (Simpl. *In Arist. Ph.* 291.21–292.31 Diels = F18 Edelstein/Kidd), la cui eco parrebbe potersi rintracciare nelle *Naturales Quaestiones* senecane (6.20.5 = 351 Usener), di cui Posidonio fu, verosimilmente e più o meno direttamente, una delle fonti principali. Si dibatteva, dunque, sulla modalità migliore da adottare nello studio dei fenomeni celesti e si dibatteva, altresì, come traspare piuttosto chiaramente dall'opera *De signis* di Filodemo, sulle costruzioni argomentative e sulla struttura inferenziale maggiormente atta a garantire la validità dei ragionamenti. Era davvero in grado il metodo secondo similarità patrocinato dagli Epicurei, condotto per analogia e fondato, ancora una volta, sulla infallibilità della sensazione, di assicurare la cogenza dei procedimenti dimostrativi?

Il punto centrale, nonché l'intento precipuo del presente volume, è cercare di capire quale sia l'atteggiamento di Lucrezio nei confronti della vivace temperie filosofica qui soltanto tratteggiata per sommi capi: egli la ignora integralmente, come inteso dagli studi di Sedley, o ne ha contezza, e si sforza, a modo proprio o per mezzo di soluzioni già indicate o abbozzate dagli Epicurei che lo precedettero, di prendervi parte, operando sempre e comunque in difesa del messaggio salvifico del Maestro? Per rispondere in maniera realmente esaustiva a questo interrogativo occorrerebbe prendere in esame tutte le componenti dell'epistemologia epicurea, ossia la canonica, l'inferenza da segni (o semiotica) e, strettamente legati a quest'ultima, la meteorologia e il metodo delle spiegazioni molteplici. Un'operazione di questo tipo richiederebbe spazi che eccedono quelli di una qualunque monografia di dimensioni ragionevoli. Per questo motivo, si è scelto di limitare la trattazione ai diversi aspetti della canonica (sensazioni, affezioni, prolessi e "slanci" dell'animo), rinviando ad un lavoro successivo l'esame della σημείωσις e del πλεοναχὸς τρόπος.

64 Dorandi 1999b, 43.

65 Verde 2016e e 2022a, 85.

La scelta di prendere le mosse dalla canonica è dettata dalla forse ovvia considerazione per cui la canonica costituisce il punto di partenza del sistema filosofico epicureo, la via d'accesso (ἔφοδος) allo studio della natura (φυσιολογία), fondamento, a propria volta, dell'etica, fine autentico dell'intero sistema (Diog. Laert. 10.30).

Lo studio si compone di due macrosezioni, l'una (Parte Prima), dedicata al primo e più fondamentali dei criteri di verità, la sensazione, e ai molteplici problemi a esso legati, l'altra (Parte Seconda), avente per tema le affezioni, la prolessi e gli "slanci" dell'animo. La trattazione di ciascuna parte è sviluppata con l'intento di valutare, per quanto possibile, la ricezione, da parte di Lucrezio, delle dottrine e degli insegnamenti di Epicuro, facendo dialogare tra loro non soltanto i due autori, ma anche le loro posizioni con i protagonisti dei quasi due secoli di storia del pensiero filosofico che separarono il dettato del Maestro da quello dell'allievo. Fondamentale, in questo senso, il confronto con gli Stoici e gli Accademici cosiddetti "scettici", con i quali, verosimilmente, Epicuro, per ragioni cronologiche, non ebbe modo di misurarsi. Per quanto concerne il versante stoico, una delle figure maggiormente influenti, all'epoca di Lucrezio, doveva essere il già citato Posidonio, che sul poeta potrebbe aver esercitato, come anticipato, una certa influenza. E benché avesse come base Rodi, Posidonio visitò Roma, tra l'87 e l'86 a.C. (T1a Edelstein/Kidd),[66] Pozzuoli e Napoli (T24, F52 Edelstein/Kidd), e fu in buoni rapporti con Cicerone e altri eminenti personaggi del mondo romano della prima metà del I sec. a.C. Per quanto concerne l'Accademia "scettica", poi, tra i maggiori promotori dell'epoca vi sono Cicerone – con tutti i *caveat* del caso[67] – e Gaio Aurelio Cotta (il protagonista del *De natura deorum*),[68] i quali ascoltarono le lezioni di Filone di Larissa, giunto a Roma tra l'89 e l'88 a.C. (cfr. Cic. *Brut.* 306 = test. II Brittain).[69]

L'indagine non può tuttavia limitarsi alle figure apparse sulla scena filosofica successivamente all'operato del fondatore, ma deve tener presente anche il dibattito critico con tradizioni filosofiche che, seppur già contemplate e affrontate – più o meno esplicitamente e più o meno polemicamente – dal fondatore del Giardino, paiono ricomparire con forza tra i versi di Lucrezio. Mi riferisco, in modo particolare, alla scuola di Aristotele e a quella cirenaica. Del confronto, relativamente circoscritto, con la seconda tratterò dettagliatamente nel capitolo dedicato alle affezioni (Parte Seconda, cap. 1). Della dialettica intrattenuta con la prima conviene invece offrire sin da ora alcune linee fondamentali, sia perché essa rie-

66 Verosimilmente in qualità di membro di un'ambasceria rodiota inviata presso Gaio Mario. A Roma Posidonio instaurò un buon legame con i Metelli e con Pompeo Magno, cui, stando a Strabone, 11.1.6 = F79 Edelstein/Kidd, dedicò un lavoro monografico.

67 Mi permetto di rinviare, tra gli altri, a Rover (*forthcoming*, b).

68 Rover (*forthcoming*, b).

69 Si vedano Glucker 1978, 88, e Brittain 2001, 64–66.

merge a più riprese (specialmente nel corso della Parte Prima), sia perché la relazione tra epicureismo e aristotelismo[70] si presenta maggiormente sfaccettata, delicata e controversa. Ad oggi, anche grazie ai progressi conseguiti nel campo della papirologia ercolanese, le note conclusioni del già citato *Aristotele perduto* di Bignone[71] risultano inevitabilmente superate[72] (come superata risulta, del resto, la stessa visione jaegeriana del pensiero aristotelico su cui, almeno in parte, le considerazioni di Bignone si fondano),[73] dal momento che le fonti di cui disponiamo paiono testimoniare che la conoscenza di Aristotele da parte di Epicuro non si limitasse alle opere pubblicate (ossia agli scritti essoterici).[74] Sappiamo, per esempio, grazie al testo di una lettera trasmessaci dal libro I dello scritto Πρὸς τοὺς φασκοβιβλιακούς di Filodemo (*Contro coloro che si proclamano conoscitori di libri*, opera contenuta nei *PHerc*. 1005/862 e *PHerc*. 1485),[75] che Epicuro (ammesso,

70 Un'indagine esaustiva di tale relazione dottrinaria, pur non mancando importanti, e più o meno recenti, studi sul tema (oltre all'ormai datata monografia di Gigante 1999, si segnalano gli studi di Mansfeld 1994, Verde 2015c, 2016a, 2016d, e 2022b, spec. 3–40, 70–73, che tengono conto anche delle più recenti scoperte papirologiche), costituisce certamente un *desideratum*.

71 Bignone 1973.

72 La tesi di Bignone si inscrive nella più ampia questione della circolazione del *corpus Aristotelicum* in età ellenistica (tra la morte di Aristotele nel 322 a.C. e l'operazione editoriale di Andronico di Rodi, quale che sia la sua entità; si veda Falcon 2017, 28–31) e, più in particolare, della presunta indisponibilità, durante questo periodo, delle opere di scuola dello Stagirita (si veda, tra gli altri, Sandbach 1985). L'ipotesi della temporanea "scomparsa" di tali scritti è stata oramai confutata (si vedano, in particolare, Nielsen 2012; Bénatouïl 2016; Verde 2016a e 2022b; per una esaustiva panoramica generale, Falcon 2017), benché non siano mancati, di recente, tentativi di riportare in auge l'idea per cui, dopo Teofrasto, gli stessi Peripatetici furono privati dei testi del maestro, con ricadute importanti sulla natura e la qualità delle loro ricerche (mi riferisco, in particolare, a quanto sostenuto da M. Rashed nella sua recente edizione della cosiddetta *Epistola a Gallo sulla vita, il testamento e gli scritti di Aristotele* di Tolemeo «al–gharīb» [Rashed 2021, spec. ccl–ccclxv]; un utile discussione della posizione di Rashed è offerta da Verde 2022b, spec. xix–xxi).

73 Jaeger 1923. Per una discussione della tesi di Jaeger rinvio a Vegetti 1972.

74 Fra l'altro, come correttamente rimarcato da Sedley 2018b, 103, anche supponendo che Epicuro non avesse letto i trattati esoterici di Aristotele, «Peripatetic ideas could enter his horizons in other ways and in none more easily than through philosophical engagements with Peripatetic critics familiar with those treatises. The assumption of such mediated, as opposed to direct, access to Aristotle has consequences of its own. For example, Epicurus could in principle be fully familiar with material from chapter 7 of the *De interpretatione*, thanks to Clearchus, while remaining quite unaware of the same treatise's now famous opening discussion of meaning».

75 L'edizione di riferimento più recente del *PHerc*. 1005 è Angeli 1988. L'ipotesi che il *PHerc*. 1485 e il *PHerc*. 862 (che conserva la parte inferiore dello scritto filodemeo) contenessero porzioni di due copie della medesima opera fu avanzata per la prima volta da Capasso 1988. Dobbiamo alle ricerche di Del Mastro 2014a, 184–187 e 324–325, e, soprattutto, Del Mastro 2015 l'individuazione della parte inferiore (mancante) del *PHerc*. 1005 nel *PHerc*. 862. Lo studioso (2015, 90) ha poi proposto di considerare la versione contenuta nel *PHerc*. 1485 come una versione provvisoria

naturalmente, che sia lui l'autore dell'epistola) doveva conoscere Ἀριστοτέ|[λους τὰ] Ἀναλυτικὰ καὶ | [τὰ Περὶ] φύσεως (*PHerc*. 1005/862, 111.9–11 Angeli = 127 Arrighetti = 126 F Erbì), vale a dire gli *Analitici* (senza ulteriore specificazione) e i libri sulla fisica (non necessariamente coincidenti con la *Fisica*) di Aristotele.[76] Attraverso l'*Aduersus Colotem* plutarcheo (1110C = 30 Usener), abbiamo notizia di un'opera di Epicuro Πρὸς Θεόφραστον,[77] mentre Diogene Laerzio (10.24–25) ci informa circa l'esistenza di uno scritto Πρὸς Ἀριστοτέλην composto da Ermarco (25 Longo Auricchio). Oltre a queste testimonianze "dirette" del rapporto tra Giardino e Peripato, sono rintracciabili, negli scritti di Epicuro e degli Epicurei, numerose "tracce"[78] indicanti la presenza, in essi, di un dibattito, più o meno celato e non necessariamente polemico, con Aristotele e la sua scuola, dibattito non circoscritto, lo ribadiamo, all'Aristotele essoterico. Per limitarci, in questa sede, all'ambito epistemologico, vale la pena ricordare la critica (seppur "circostanziata")[79] alla dialettica e alla dimostrazione di matrice aristotelica sottesa all'insegnamento di Epicuro (cfr., per esempio, Cic. *Luc*. 97 [376 Usener]; *Fin*. 1.22 [243 Usener], 2.18). Della logica e della scienza dimostrativa aristoteliche Epicuro doveva rigettare, in special modo, l'eccesso di formalismo e l'assenza di riferimento all'osservazione fenomenica,[80] cui contrapponeva la convinzione per cui nello studio della natura e in qualunque indagine è sufficiente procedere attenendosi a "ciò che

(fenomeno assai frequente nei testi filodemei) di quanto restituitoci dal *PHerc*. 1005/862, senza escludere che potrebbe trattarsi, altresì, di due differenti redazioni dello stesso testo. È sempre Del Mastro 2015, 92–96, spec. 94, infine, ad aver ricostruito, attraverso la lettura incrociata dei papiri, la *subscriptio* Φιλοδήμου / Πρὸς τοὺς / φασκοβιβλιακοὺς / Ā.

76 Si vedano Verde 2016a, 37–38, nonché le considerazioni già presenti in Sedley 1976a, 126–127. Sulle perplessità in merito alla portata del frammento si rinvia specialmente a Sandbach 1985.

77 Sul *Contro Teofrasto* di Epicuro, opera che doveva comporsi di almeno due libri (Plutarco dichiara infatti di aver reperito la propria informazione ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν πρὸς Θεόφραστον, *Adu. Col*. 1110C = 30 Usener = 16 Arrighetti), si veda Gigante 1999, 52–53. Si tenga presente, inoltre, Sedley 1998b.

78 Verde 2016a, 40, e già Bailey 1928, 220.

79 Riprendo qui un'espressione impiegata da Morel 2015a, 132, al quale rimando in merito al tema della dimostrazione in Epicuro e negli Epicurei.

80 Cfr. Epicur. *Nat*. XXVIII, *PHerc*. 1479/1417, fr. 13, col. II sup. Sedley = [31][11] Arrighetti. In questo passo è forse possibile intravedere un rimando polemico al procedimento sillogistico (συλλογισμόν, 7). È probabile, fra l'altro, che la polemica di Epicuro contro la dimostrazione aristotelica sia stata successivamente ripresa anche da Zenone Sidonio. Il *PHerc*. 1389, contenente i resti del libro III di un trattato sulle sensazioni (si veda Crönert 1901, 88–92, e Del Mastro 2014b, 91) di paternità filodemea, ci restituisce infatti un attacco, condotto sulla base delle lezioni di Zenone (nella *subscriptio* si legge: ἐκ [τ]ῶν Ζ[ή]νωνο[ς σ]χ[ολῶν; «dalle lezioni di Zenone», 16 Angeli/Colaizzo), alla relazione tra i fenomeni e i λόγοι ὁριστικοί, ossia le definizioni (aristotelicamente) intese (cfr. anche 27 Angeli/Colaizzo). Sull'abolizione delle definizioni da parte di Epicuro cfr. anche Cic. *Nat. D*. 1.22 (367 Usener): *tollit definitiones*. Si veda Giovacchini 2003.

sottostà ai suoni verbali" (τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, *Hrdt*. 37; cfr. anche Diog. Laert. 10.31), ossia a quel πρῶτον ἐννόημα, a quel concetto fondamentale (che coincide con la prolessi) a cui ogni suono inequivocabilmente rimanda e che richiede semplicemente di essere "visto" (βλέπεσθαι, *Hrdt*. 38). D'altro canto, proprio questa indimostrabilità e immediatezza, che Epicuro estende a tutti i criteri di verità della canonica, non fa che riecheggiare la nota tesi aristotelica, enucleata nel libro I degli *Analitici Posteriori* (3.72b 18–27), dell'indimostrabilità di τὰ πρότερα/τὰ ἄμεσα, i principi primi e immediati e delle definizioni, pena il *regressus ad infinitum*.[81] Ciò che ad oggi pare legittimo asserire, come sintetizzato da A. Falcon, è che, in generale, tanto in ambito gnoseologico quanto in campo fisico ed etico,[82] «almeno una parte delle dottrine epicuree è il risultato di un confronto con Aristotele».[83]

Ma veniamo a Lucrezio. Il fatto che Epicuro avesse dialogato con le dottrine di Aristotele e discepoli non significa che la conoscenza che di esse Lucrezio pare possedere sia sempre e soltanto *mediata* dalle opere del Maestro, come sostenuto da Furley.[84] Come gli studi di Schrijvers,[85] e F. Tutrone[86] hanno ampiamente dimostrato, nel *DRN* risultano ben evidenti tracce di una produttiva e più o meno polemica dialettica con le opere biologiche e zoologiche di Aristotele.[87] In ragione dell'assenza negli scritti di Epicuro, perlomeno in quanto di essi a oggi a noi noto, di una discussione approfondita intorno a tali tematiche, non è da escludere che Lucrezio traesse i propri materiali da compendi di biologia aristotelica che sembrano esser circolati nel I sec. a.C., e dai quali attinsero, con ogni probabilità, anche Cicerone e Plutarco.[88] Significativa è inoltre, in Lucrezio, come mostrato anche recentissimamente da G. Scalas,[89] la presenza dei *Parua Naturalia*, che già dovettero rivestire un ruolo determinante in Epicuro, specialmente in materia di teoria percettiva.[90] In continuità con tali ricerche, il presente studio testimonia, in relazione alla trattazione lucreziana della sensazione, continui, seppur impliciti, richiami alle dottrine dello Stagirita, in modo particolare a quelle contenute nel

81 Verde 2016a, 42.

82 Verde 2013b (fisica) e 2016a, 43–47 (fisica ed etica).

83 Falcon 2017, 9.

84 Furley 1989.

85 Schrijvers 1997.

86 Tutrone 2006. Tracce di Aristotele nel poema lucreziano sono individuate anche da Montarese 2012, spec. 15–16 e 49, Scalas 2019 e Corradi 2021.

87 Più in generale, sulla ricezione e sulla fortuna di Aristotele in età ellenistica si vedano, anche per ulteriori rimandi bibliografici, Baltussen 2016 e Falcon 2017, 3–25.

88 Per Lucrezio si veda Tutrone 2006; per Cicerone si rinvia, invece, a Rocca 2003. Su Plutarco e la sua conoscenza indiretta della biologia di Aristotele si veda, infine, Sandbach 1982.

89 Scalas 2023, spec. 195–227, 231–240.

90 Si veda Verde 2016d.

De anima, con le quali Lucrezio pare intrattenere un produttivo dialogo, in difesa, con ogni probabilità, delle posizioni del Maestro. Lucrezio, è bene rammentarlo, vive in un momento cruciale per la storia degli scritti "di scuola" di Aristotele, i quali (tralasciando gli elementi mitici della leggenda trasmessaci da Strabone[91] e da Plutarco)[92] giungono a Roma con Lucio Cornelio Silla dopo le campagne contro Mitridate e il sacco di Atene dell'87 a.C.[93] Di conseguenza, è assai verosimile che nell'ultimo decennio della vita di Lucrezio, mentre questi era impegnato nella stesura del suo poema, «the philosophical intelligentsia of Rome was already turning its attention to Aristotelian school texts».[94] Inoltre, la conoscenza, da parte di Lucrezio, delle dottrine peripatetiche avrebbe potuto passare anche per il tramite di Antioco di Ascalona, che proprio in quegli anni promuoveva l'interesse verso i testi aristotelici.[95] Fra l'altro, come sottolineato da Sedley,[96] al tempo di Lucrezio circolavano, in territorio italiano, alcuni intellettuali peripatetici di spicco, tra cui Marco Pupio Pisone Calpurniano, che per anni aveva ospitato Stasea di Napoli nella sua residenza a Tuscolo (cfr. Cic. *Fin.* 5.8 = 1D Sharples; *De or*. 1.104),[97] e Marco Licinio Crasso, molto versato nella filosofia di Aristotele, della quale aveva avuto un certo Alessandro (forse Alessandro Cornelio, soprannominato Poliistore) come maestro (cfr. Plut. *Crass.* 3).

Merita infine un cenno, seppur inevitabilmente cursorio (almeno in questa sede), alla questione dell'influenza (verosimilmente) esercitata da Teofrasto in materia di meteorologia epicurea e dell'importanza che dovettero rivestire, in

91 Strabo 13.1.54, su cui si veda Lindsay 1997.

92 Plut. *Sull.* 26.

93 La biblioteca in cui confluirono questi libri doveva trovarsi, stando a una lettera di Cicerone ad Attico, databile alla primavera del 55 a.C. (*Att*. 4.10, su cui Tutrone 2013), in Campania, con ogni probabilità nei pressi di Cuma.

94 Sedley 1998a, 64.

95 Non è da escludere che Antioco, che pure, in fuga dalla guerra mitridatica, trovò rifugio ad Alessandria (e non, come Filone, a Roma), abbia visitato Roma prima dell'87 a.C., magari in occasione di una delle ambasciate (la cui datazione esatta è impossibile stabilire) menzionate da Filodemo in *Index. Ac*., *PHerc.* 1021/164, col. 34.36–39 Fleischer. Si veda Hatzimichali 2012, 17. In ogni caso, molti, tra i contemporanei di Lucrezio, si professavano seguaci dell'Ascalonita e della sua *uetus Academia* (si veda, in modo particolare, Levy 2012), a partire da Bruto, Varrone (che studiò con Antioco probabilmente nello stesso periodo, o poco prima, di Cicerone, cfr. Cic. *Acad. post.* 12; *Att*. 13.12.3, 16.1, 19.3; *Fam*. 9.8.1), Lucullo (si vedano Hatzimichali 2012, 19–20 – che indaga il rapporto, tanto culturale, fondato su un genuino interesse per la filosofia, quanto politico, tra Antioco e Lucullo – e Lévy 2012, 299–300) e Marco Pupio Pisone Calpurniano.

96 Sedley 1998a, 64.

97 Stasea di Napoli era considerato da Cicerone, al pari di Cratippo (di cui l'Arpinate aveva grande stima, cfr. Plut. *Cic.* 24), *in illo suo genere omnium princeps* (Cic. *De or*. 1.104). Su Stasea, cfr. anche Cic. *Fin*. 5.75 = 18S Sharples.

tale ambito, soprattutto le sue Φυσικαὶ δόξαι (224–245 FHS&G), vera e propria miniera dossografica, in particolare per quanto concerne le teorie dei Presocratici.[98] Dal momento che la disposizione assegnata da Lucrezio agli argomenti trattati nel libro VI esibisce una marcata somiglianza con l'assetto riscontrabile nel libro III dei *Placita* di Aezio,[99] la cui struttura deriverebbe *principalmente* da quella stabilita da Teofrasto per le sue Φυσικαὶ δόξαι (che starebbero alla base non solo della raccolta aeziana, ma del genere delle dossografie in generale),[100] verrebbe meno, secondo Sedley, l'esigenza di reperire, per Lucrezio, fonti *altre* rispetto al (non pervenutoci) libro XIII del Περὶ φύσεως (dipendente da materiale teofrasteo),[101] da cui Lucrezio avrebbe tratto i contenuti di cui non v'è traccia nella lettera a Pitocle. Come ho provato a spiegare altrove,[102] tuttavia, le somiglianze tra il dettato lucreziano e la cosiddetta *Meteorologia siriaco–araba*,[103] da un lato, e l'indisponibilità, al tempo di

98 Fondamentale, in proposito, Mansfeld 1992b (ora disponibile in Mansfeld/Runia 2010, 33–98), ma si vedano anche Diels 1879, 225; Usener 1887, XL–XLI (per un'analisi delle tesi dei due studiosi, si rimanda a Bakker 2016, 59, n. 157); Ernout/Robin 1962, vol. III, 201–202; Runia 1997; Bakker 2016, 59–61, per una disamina esaustiva sulla questione. Si segnala, infine, Runia 2018, 403–413, che partendo da una serrata comparazione tra la lettera a Pitocle di Epicuro e i *Placita* di Aezio, conclude che (413), per quanto riguarda le tematiche cosmologiche, non è improbabile l'ipotesi per cui Epicuro traesse i propri materiali da un'opera dossografica quale le Φυσικαὶ δόξαι di Teofrasto, anche se non è affatto da escludere che abbia attinto anche al libro III della Φυσικά teofrastea, nota anche come Περὶ οὐρανοῦ (cfr. Simpl. *In Arist. Ph.* 1236.1 Diels = 176 FHS&G); per quanto concerne le sezioni meteorologiche dell'epistola, invece, Runia, pur ritenendo verosimile l'ipotesi per cui Epicuro si servì di materiale dossografico per la compilazione della sua lista di fenomeni, e che tale materiale sia poi confluito nella tradizione dei *Placita*, dichiara che «a direct connection via that tradition with Aëtius cannot be demonstrated» (413).

99 Per un raffronto puntuale tra i contenuti del libro III di Aezio e quelli del libro VI di Lucrezio, si vedano i prospetti offerti da Sedley 1998a, 157, e da Bakker 2016, 100–103.

100 In merito, si rimanda a Diels 1879; Runia 1992, 117; Bakker 2016, 155, per un breve resoconto sulla questione. Più prudentemente, Mansfeld 1989, 338–342, e 1992, ipotizza, per i *Placita* di Aezio, una dipendenza da (o comunque un'influenza di) varie opere di Teofrasto e Aristotele.

101 Sedley 1998a, 182–185.

102 Rover (*forthcoming*, a).

103 Il testo noto come *Meteorologia siriaco–araba* identifica un frammento di argomento meteorologico pervenutoci in tre versioni, una siriaca e due arabe, l'una delle quali attribuibile a Bar Bahlūl, l'altra, verosimilmente, a Ibn Al–Khammār. Le due versioni arabe costituirebbero delle traduzioni mutualmente indipendenti del testo siriaco, e in esse è possibile leggere il nome di Teofrasto (la corrispondente porzione del testo siriaco non ci è infatti pervenuta). A partire da Daiber 1992 (edizione con traduzione inglese e commento della versione araba attribuibile, con buona probabilità, a Ibn Al–Khammār), l'identificazione della *Mete. siriaco–araba* con i (perduti) Μεταρσιολογικά di Teofrasto (o con una parte di essi – sappiamo infatti trattarsi di un'opera in due libri, cfr. Diog. Laert. 5.44) è divenuta un dato pressoché indiscusso (per una disamina completa delle vicende editoriali del testo e sui dibattiti da esso derivati, si vedano Mansfeld 1992a, 314–316, e Bakker 2016, 70–72). Recentemente, Bakker 2016, 72 e 145–147, ha però posto in discus-

Epicuro, di raccolte paradossografiche,[104] dall'altro, inducono a prediligere l'ipotesi che il poeta dipenda *anche* da fonti altre rispetto a quelle impiegate da Epicuro.

Si comprende allora, alla luce di quanto sinora esposto, l'importanza, nell'economia dell'indagine che qui si intende svolgere, di un vaglio attento delle possibili fonti impiegate da Lucrezio, nonché degli eventuali bersagli polemici rintracciabili nel suo poema, che consenta di mostrare come la presenza tra i versi del *DRN* di elementi non direttamente derivabili dagli scritti di Epicuro (perlomeno non da quelli di cui attualmente disponiamo) risponda, talvolta, a un'esigenza di "rielaborare" o "riformulare" alcune dottrine del Maestro alla luce dei nuovi e accesi dibattiti che caratterizzarono l'età ellenistica successivamente alla morte del fondatore del Giardino. La convinzione a cui la ricerca sottesa al presente volume mi ha condotta è che il *DRN*, pur mantenendosi fedele agli insegnamenti–cardine della dottrina epicurea (di cui Lucrezio fu sostenitore e promotore), non costituisca affatto una mera traduzione in versi latini dei (primi quindici?) libri del Περὶ φύσεως di Epicuro, quanto, piuttosto, una loro riproposizione almeno in parte critica e meditata, sulla base di un attento e strategico confronto con posizioni, istanze e problematiche filosofiche che eccedono l'orizzonte (e, dunque, gli scritti) del Maestro, e che si rivelano invece peculiari della temperie filosofica e culturale degli anni in cui Lucrezio visse e scrisse.

La Parte Prima (*La sensazione*) si apre con una disamina circa il versante prettamente fisiologico della teoria della conoscenza epicurea, attenta sia agli aspetti fondamentali della dottrina degli εἴδωλα (i *simulacra* lucreziani) e dei meccanismi percettivi ad essa connessi, che alla struttura del soggetto percipiente e alla questione dei diversi sensi del corpo, tema, quest'ultimo, in riferimento al quale la testimonianza lucreziana si rivela particolarmente eloquente. Questa prima sezione fornisce gli elementi indispensabili per una corretta comprensione del primo e più fondamentale dei criteri di verità ammessi dalla dottrina del canone di Epicuro, la sensazione (αἴσθησις). È quindi posto a tema il corrispettivo lucreziano della αἴσθησις, il *sensus*, il cui statuto è indagato in particolare a partire dalla questione della polemica antiscettica e dell'attendibilità dei sensi contenuta nel libro IV del

sione, mediante argomentazioni a mio avviso cogenti che qui non posso tuttavia presentare, la paternità teofrastea del testo.

104 La nascita della paradossografia come genere letterario autonomo e separato è fatta comunemente risalire al grammatico alessandrino Callimaco di Cirene (310–240 a.C. circa), il più antico paradossografo di cui si abbia notizia e dei cui Παράδοξα ci rimangono 44 estratti, restituitaci dalla *Rerum mirabilium collectio* (129–173), erroneamente ascritta ad Antigono di Caristo (si veda Musso 1986; sulla figura di Antigono di Caristo si vedano Dorandi 1995a; 1999a, XI–CXXIII, e 2005). E il fatto che Callimaco sia di circa un trentennio più giovane di Epicuro, rende scarsamente plausibile l'ipotesi che quest'ultimo avesse potuto disporre di documentazioni paradossografiche.

DRN, tematica fondamentale sul fronte della fedeltà di Lucrezio al verbo del Maestro. Al fine di mettere in luce le peculiarità del dettato lucreziano, è offerta una panoramica sulle istanze antiscettiche rintracciabili in Epicuro e in alcuni Epicurei seriori (Colote, Polistrato e Demetrio Lacone), le quali consentono di collocare la polemica lucreziana all'interno di una fase ben precisa della più generale tradizione antiscettica epicurea. A tal scopo, si fa ricorso anche ad alcune assonanze rintracciabili tra la polemica antiscettica lucreziana e la posizione che Cicerone, nel *Lucullus*, attribuisce a Lucullo, portavoce di Antioco di Ascalona, suggerendo, fra l'altro, un possibile attingimento, da parte di Lucrezio, al "sincretismo" promosso dall'Ascalonita. In generale, sono vagliati alcuni indizi presenti negli esametri lucreziani che potrebbero far pensare a un'influenza da parte della dottrina stoica in funzione antiscettica, scenario che potrebbe forse segnalare, anche sulla base di un confronto con il trattato sulle sensazioni contenuto nel *PHerc*. 19/698, attribuito a Filodemo di Gadara, una modalità di concepire la verità dei sensi che aveva fatto tesoro delle critiche indirizzate al carattere paradossale della αἴσθησις di Epicuro.

La Parte Seconda (*Le affezioni, le prolessi e gli "slanci" dell'animo*) è dedicata all'indagine delle altre componenti della dottrina del canone epicurea: affezioni (πάθη, *uoluptas*/*dolor*), prolessi (πρόηψις, *notitia*/*notities*) e "slancio" o "applicazione" della mente (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, *animi iactus*/*iniectus*). Sul tema delle affezioni viene mostrato in special modo come il dettato lucreziano possa fornire una conferma all'ipotesi, solo parzialmente formulabile a partire da Epicuro, per cui i πάθη ricoprono il titolo di canoni del vero secondo due distinte accezioni: da un lato, al loro grado "zero", ovvero slegati dall'apporto del λογισμός, piacere e dolore (ἡδονή e ἀλγηδών/*uoluptas* e *dolor*) risultano criteri in quanto, essendo il modo di darsi della sensazione stessa, ci informano circa la rispondenza tra la nostra struttura atomica e quella dei corpi che continuamente ci colpiscono. Dall'altro, in connessione all'operare del νήφων λογισμός o "sobrio" calcolo razionale (e quindi non più al loro grado "zero"), essi sono criteri del vero in quanto capaci di giudicare (κρίνεσθαι) scelte e rifiuti in vista del perseguimento della εὐδαιμονία. Propriamente, stando al resoconto laerziano (10.31 = 35 e 36 Usener), il secondo criterio della canonica epicurea è costituito dalla prolessi, che meriterebbe, quindi, di essere considerata prima delle affezioni. Tuttavia, alla luce del taglio peculiare che ho scelto di conferire al capitolo a quest'ultime dedicato, ossia considerando le affezioni precipuamente in quanto criteri a–razionali strettamente correlati alle sensazioni, ho preferito anteporne l'indagine a quella sulla πρόληψις. In relazione a quest'ultima, infine, si prova a indagare, mantenendo sullo sfondo un confronto con la teoria dei concetti sviluppata dalla Stoa (προλήψεις, o φυσικαὶ ἔννοιαι, ed ἔννοιαι), se la *notitia*/*notities* lucreziana traduca fedelmente ciò che Epicuro designava attraverso la nozione di

πρόληψις, o se si assista, in Lucrezio, come è stato sostenuto,[105] a una sorta di "slittamento", in merito alla formazione delle nozioni, verso una posizione meno rigidamente empirista. In particolare, l'esame della *insita notities utilitatis* del linguaggio, presente in *DRN* 5.1047, offre l'occasione per svolgere alcune considerazioni intorno al naturalismo linguistico lucreziano, che è valutato mantenendo sullo sfondo, in special modo, il *Cratilo* di Platone, i paragrafi 75 e 76 della lettera a Erodoto, il libro XXVIII del Περὶ φύσεως e la testimonianza di Diogene di Enoanda (fr. 12 Smith). Strettamente legate alle considerazioni intorno alla prolessi, risultano, infine, quelle concernenti l'ἐπιβολή (*animi iactus*/*iniectus* e *inice mentem* nel poema lucreziano): alla luce dello statuto che essa gode e presso Epicuro e presso gli Epicurei seriori (specialmente Filodemo di Gadara, sulla base della chiusa del libro IV del *De morte*, *PHerc*. 1050, col. 118.15–25 Delattre = col. 39.15–24 Henry), si cerca di porre a fuoco il ruolo che essa si trova a rivestire nel *DRN* e la maniera in cui Lucrezio la annovera tra i canoni di verità.

L'indagine è condotta precipuamente secondo il metodo storico, prestando il più possibile attenzione al rispetto dei testi, e sempre con la consapevolezza che le conclusioni avanzate possiedono un valore esclusivamente ipotetico, e costituiscono null'altro che un piccolo tassello all'interno di quel ben più ampio mosaico di studi dedicati alla relazione tra Lucrezio e l'insegnamento del fondatore del Giardino. La stessa natura poetica dell'opera latina impone un'elevata dosa di cautela, specialmente in quelle sezioni del lavoro in cui sarà cruciale l'investigazione terminologica: Lucrezio, dopotutto, è pur sempre un poeta, e non possiamo esser certi che l'impiego di un termine piuttosto che di un altro sia sempre dettato esclusivamente da ragioni, per così dire, teoretiche.

Vorrei quindi concludere questa introduzione con una breve riflessione di più ampio respiro. Come si è già accennato, l'importanza del provare a rintracciare, nel *DRN*, le varie componenti della teoria della conoscenza epicurea risiede, a mio avviso, non soltanto nell'utilità che il poter disporre di una ricostruzione, per quanto possibile completa, dell'epistemologia lucreziana viene a rivestire di per sé, ma anche, e forse soprattutto, nel fatto che siffatta ricostruzione, come si avrà modo di appurare, si rivela capace di contribuire in maniera significativa alla rimozione di quell'errata ed ingiustificata convinzione per cui l'Epicureismo, più di ogni altra scuola filosofica, si risolverebbe in una realtà sostanzialmente monolitica, che fa del vangelo del fondatore un dogma destinato ad attraversare i secoli sotto il segno dell'invarianza e della non disponibilità allo scontro e al con-

105 Tsouna 2016b, 170–171 e 202.

fronto dialettico.[106] Ma l'identità di una scuola, tanto più in epoca ellenistica, si costruisce esclusivamente attraverso il dialogo;[107] per poter rimanere all'interno del dibattito filosofico e apportare il proprio contributo in seno ad esso, ciascuna scuola deve necessariamente e continuamente ripensare e, ove necessario, smussare quelle, tra le proprie posizioni, che faticano a rimanere (virtuosamente) in circolo.

Camminare sulle "orme" di Epicuro, come proverò a mostrare nelle pagine che seguono, richiede, per Lucrezio, un considerevole impegno in prima persona. Per quanto infatti profonde fossero la sua devozione e la sua reverenza nei confronti del Maestro,[108] come sottolinea correttamente Runia, «there is not need to assume that he wrote in quarantine, cut off from outside sources of information».[109] È con «mie parole» (*dictis*, *DRN* 5.56), dichiara il poeta, che occorre seguire e attenersi ai ragionamenti del fondatore della Scuola.[110] Qui, credo, i *dicta* sono lucreziani non tanto, o non solo, nel senso che sono parole latine, e non greche, quanto nel senso che si tratta di sue proprie riformulazioni. Similmente, ai versi 335–337 del libro V, in cui Lucrezio si ritrae come il *primus cum primis*[111] capace di *uertere uoces* nella lingua dei "nostri" padri, l'espressione rinvia chiaramente, in prima istanza, all'azione del tradurre, ma non è da escludere che al verbo *uertere* spetti il significato di "trasformare", "mutare".[112] E ogni vera "trasformazione" presuppone sempre, quale proprio requisito, l'esperienza del dialogo. Dialogo che nemmeno Lucrezio, a mio parere, si è astenuto dall'intraprendere, tanto che egli stesso non manca di ri-

106 Sulla non dogmaticità della tradizione Epicurea rispetto ai dettami del fondatore della scuola, si segnalano, in particolare, Erler 2011, spec. 22–28, e Verde 2023a.

107 Dal Pra 1950, 175.

108 Sedley 1989, 118, rinviene nel proemio al libro III una delle espressioni più emblematiche della reverenza lucreziana.

109 Runia 1997, 99. Diversamente, secondo Sedley 1989b, 105, «an Epicurean working in Italy», come Lucrezio e Filodemo, «might be nervous of developing doctrinal ideas for himself, in isolation from the current climate of thought in the Garden at Athens».

110 Che Lucrezio si muova sulle orme di Epicuro, senza per questo proporre una «(sterile) repetition» (Verde 2023a, 142) delle dottrine del Maestro, è quanto sostenuto anche da Asmis 2016. Fin dalle prime pagine del suo contributo, interamente dedicato all'analisi del ruolo dell'*auctoritas* nel contesto del Giardino, la studiosa sottolinea infatti come «Lucretius' very experience as a follower makes a difference to the way he presents his master's teachings. Epicurus is the discoverer, who attained wisdom on his own; Lucretius is the disciple who has been illuminated by another, whom he worships as a "god". [...] We need, therefore, to take a larger view of the content of Lucretius' poem: what he presents is not simply Epicurus' teachings but his response to these teachings» (441).

111 Per un'esaustiva analisi dell'espressione *primus cum primis*, nonché per un'indagine intorno alla posizione occupata dal *DRN* in modo specifico nella produzione letteraria dell'epicureismo romano, tra la fine della Repubblica e la prima età imperiale, si veda Eckerman 2013.

112 Sulla semantica del *uertere* si ricordano i sempre validi Mariotti 1986 e Traina 1970.

marcare, in più occasioni, non tanto (o non solo) il carattere pioneristico del proprio messaggio, quanto l'aver goduto, oltre che dell'*auctoritas* filosofica di Epicuro, del coglimento di "nuovi fiori":

> *auia Pieridum peragro loca nullius ante*
> *trita solo. Iuuat integros accedere fontis*
> *atque haurire, iuuatque nouos decerpere flores*
> *insignemque meo capiti petere inde coronam,*
> *unde prius nulli uelarint tempora Musae;* 930
>
> percorro remote regioni delle Pieridi, ove nessuno prima / impresse orma. Godo ad appressarmi alle fonti intatte / e bere, e godo a cogliere nuovi fiori / e comporre per il mio capo una corona gloriosa, / (930) di cui prima a nessuno le Muse abbiano velato le tempie (*DRN* 1.926–930).[113]

Come rilevato da G. Tarditi, in questo passo occorre riconoscere il motivo, tipicamente ellenistico, del non percorrere la strada battuta.[114] In Lucrezio si riscontra infatti, secondo lo studioso, una disponibilità nei confronti della poetica ellenistica (in particolare callimachea, per il tramite di Antipatro di Sidone) che ancora coesiste – a differenza di quanto si verifica nella poetica dei *neoteroi* – con una viva ammirazione verso gli antichi poeti di Roma, in particolare, verso Ennio.[115] Fu quest'ultimo, infatti, come leggiamo ai versi 117–118 del libro I, che per primo (*primus*) «portò giù / dall'ameno Elicona una corona di fronda perenne (*perenni fronde coronam*)», "trapiantando" la Musa omerica in Italia.[116] Ed è tale corona, che Lucrezio aspira a conseguire (cfr. 6.95), che occorre ora adornare di nuovi fiori. Parimenti, fu Epicuro colui che per primo (*primus*) osò izzarsi contro la *religio* (1.66–67), disvelando al genere umano il funzionamento della natura, ed è il suo messaggio di salvezza che Lucrezio intende ora rinvigorire a ravvivare.

Una fedeltà *vitale*, non sterile e monolitica, dunque, quella che proverò a lasciar trasparire dai versi di Lucrezio, una fedeltà che ben si armonizza con l'operato degli Epicurei che lo precedettero o che furono a lui contemporanei (si pensi alle ricerche di geometria condotte da Filonide di Laodicea,[117] allo scritto di filolo-

113 Ove *DRN* 1.928–930 = 4.3–5. Cfr. anche *DRN* 3.417–420.

114 Tarditi 1972.

115 Si veda Nethercut 2021.

116 Giancotti 1994, *ad loc.*

117 Cfr. lo scritto anonimo (di probabile paternità filodemea, si veda Del Mastro 2013) *Vita di Filonide*, contenuto nel *PHerc.* 1044, spec. 14 e 49 Gallo, sui cui si rimanda a Verde 2023a. È interessante qui ricordare che Filonide (vissuto tra il 200 e il 130 a.C. ca.), almeno stando al frammento 49.3–5 Gallo (su cui si veda ora anche Nicolardi 2020), «aveva accettato le opinioni [di Epicuro] in questa [disciplina] circa i fenomeni celesti (περὶ τῶν με|τεώρων)», il che concorre a segnalare ed avvalorare l'importanza e la vivacità del dibattito intorno al metodo delle molteplici

gia filosofica di Demetrio Lacone contenuto nel *PHerc.* 1012 (ed. Puglia),[118] e, sempre di Demetrio, alle indagini sulla grandezza del sole restituiteci dal *PHerc*. 1013 (ed. Romeo), agli studi di Filodemo sulla musica,[119] la retorica, la poetica,[120] ecc., ma anche agli sviluppi registrati nelle riflessioni sulla politica, di cui solo negli ultimi anni si è presa consapevolezza),[121] e che al pari di lui furono non dei meri epigoni "servi" – per riprendere un'immagine che risale già a Numenio,[122] che su

spiegazioni durante l'intero corso della tradizione epicurea. Sulla questione, si rinvia a Verde 2022a, 44 e 83, n. 214.

118 Il testo contenuto nel papiro, del quale non si conserva la *subscriptio*, è stato intitolato da Puglia 1988. Sulla filologia epicurea, si rinvia *i.a.* a Roselli 1991 e Ferrario 2000.

119 Sul libro IV dello scritto filodemeo *De musica*, si rinvia a Delattre 2007.

120 Si veda, in merito, Milanese 1989, 69–102. Lo studioso mostra come il mutato quadro culturale di riferimento, dovuto, in particolare, all'evolversi, durante gli anni che separano Epicuro da Filodemo, della polemica tra filosofi e retori, indusse, in qualche modo, il Gadarese ad "aggiornare" il pensiero retorico–linguistico del Maestro, senza per questo snaturarlo e venir meno ai «fondamenti tecnici e teorici» sui quali esso si muoveva (70). Un esempio del fatto che Filodemo fosse «bene al corrente della temperie culturale dell'età» (77) risiede nella polemica che egli conduce contro il "conveniente" (τὸ πρέπον) nel libro V del Περὶ ποιημάτων (su cui si veda Mangoni 1993), polemica che presuppone la concezione stoica della poesia.

121 Il rimando è, naturalmente, al pioneristico volume di Roskam 2007. Si tenga conto, tuttavia, delle riflessioni già contenute in Grilli 1996, incentrato sulla testimonianza di Plut. *De tranq. anim.* 465F = 555 Usener. Infine, per uno sguardo globale e completo sulla poliedricità tematica degli scritti epicurei conservati nei Papiri di Ercolano, si veda ora il bel volume, interamente dedicato alla Villa dei Papiri, di Longo Auricchio *et al.* 2020, 137–179.

122 Numen. *ap.* Euseb. *PE* 14.5.3–4 = 24 des Places. Sedley, pur contestando (nel suo "Philosophical Allegiance", 1989b, spec. 97–98) l'immagine di Numenio, definisce Lucrezio come «the servant of two masters», Epicuro ed Empedocle (Sedley 1998a, 34). Lo studioso, infatti, se, da un lato, riconosce che i membri della scuola di Epicuro (al pari degli adepti delle altre scuole) «did not make their practice to treat a founder's authority as sufficient proof of a tenet», e che, pur non avendo mai dubitato che il fondatore fosse «unfailing right, […] much of their energy went into finding the arguments to *prove* him right» (Sedley 1989b, 102), dall'altro (Sedley 1998a), non pare disposto a ravvisare la medesima condotta nei versi di Lucrezio, il quale non compirebbe alcuno sforzo per approfondire (e legittimare) i *dicta* del Maestro, limitandosi, di fatto, a una loro sterile riproposizione. Il caso di Filodemo si collocherebbe secondo Sedley 1989b, 103–117, spec. 104, se comprendo correttamente, a metà strada tra quelli di Lucrezio e degli Epicurei di IV–II sec. a.C.; il Gadarese, infatti, benché «he himself has no direct acquaintance with the opponents, and no personal involvement in the debate», al punto che «many of his works should be thought of as in some ways comparable in content to Arrian's transcripts of Epictetus' teaching» (che nel caso di Filodemo sarebbero gli scritti di Zenone Sidonio), è innegabile che, in quanto di lui pervenutoci, per esempio, in campo di retorica, egli «is probably trying to squeeze out of them [*scil.* of his school's canonical texts] a more precise theory of rhetoric than their authors ever intended» (117).

questo punto contrappone Stoici ed Epicurei – dei dogmi concepiti dalla *diuina mens* (*DRN* 3.15) di Epicuro, ma dei filosofi che, seppur «surprisingly orthodox» nella loro «faithfulness to the basic teachings of the master [...] were forced to devise new arguments and to make new answers to criticism raised by Stoics and other opponents».[123]

123 De Lacy 1964, 377.

Parte Prima: **La sensazione**

1 La questione dei sensi in Lucrezio: un'introduzione

1.1 *Regula*, *norma* e *libella*

Che l'esistenza di un "metro di misura", capace di vagliare e fondare in maniera irrefutabile l'attività conoscitiva, costituisse una priorità, o meglio, *la* priorità, dell'opera di Lucrezio, traspare a chiare lettere dai seguenti versi del libro IV del *DRN*:

> *Denique ut in fabrica, si prauast regula prima,*
> *normaque si fallax rectis regionibus exit,*
> *et libella aliqua si ex parti claudicat hilum,*
> *omnia mendose fieri atque obstipa necessust,* 515
> *praua cubantia prona supina atque absona tecta,*
> *iam ruere ut quaedam uideantur uelle, ruantque*
> *prodita iudiciis fallacibus omnia primis,*
> *sic igitur ratio tibi rerum praua necessest* 520
> *falsaque sit, falsis quaecumque ab sensibus ortast.*

> Ancora: come in una costruzione, se il regolo al principio / è storto, e se la squadra è fallace ed esce dalle linee dritte, / (515) e la livella da qualche parte zoppica un pochino, / inevitabilmente tutto l'edificio riesce difettoso e piegato, / storto, cascante, inclinato in avanti, inclinato all'indietro / e disarmonico, sì che alcune parti sembra vogliano / già precipitare, e tutto precipita, tradito dalle prime misure / (520) fallaci, così, dunque, il ragionare sulle cose deve riuscirti / storto e falso, qualora da falsi sensi sia nato (*DRN* 4.513–521).

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-002

Lasciando emergere il significato originario del concetto greco di κανών,[1] i termini *regula*, *norma* e *libella*,[2] a cui ricorre Lucrezio, designano, in prima istanza, tre strumenti impiegati dai carpentieri e dagli edili per tirare linee rette, controllare la planarità di una superficie, vagliare e livellare le altezze di mura in costruzione. Per traslazione, essi vengono ad assumere, in ambito epistemologico, il significato tecnico di "canone" o "criterio di conoscenza" – da cui il titolo dell'opera Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών,[3] annoverata da Diogene Laerzio (10.27) tra i βέλτιστα συγγράμματα del fondatore del Giardino –, ossia di *strumento* mediante il

1 Ὁ κανών designava, in origine, il righello, l'asta rigida utilizzata per tracciare righe diritte (in merito, si veda Papini 2018, spec. 13–14). Degna di nota, a mio parere, la presenza di tale concetto in un frammento del *Protrettico* di Aristotele restituitoci dall'opera omonima di Giamblico (Iambl. *Protr*. 11.54.10–56, 12 Pistelli = 13 Ross = 46–51 Düring). In esso, Aristotele, nel tentativo di dimostrare il valore della scienza filosofica per la formazione del politico, dichiara che «come non è un buon costruttore chi non si serve della squadra (κανόνι) né di alcuno degli altri strumenti di questo genere, ma tende a conformarsi agli altri edifici» (ὥσπερ οὖν οὐδ' οἰκοδόμος ἀγαθός ἐστιν οὗτος ὅστις κανόνι μὲν μὴ χρῆται μηδὲ τῶν ἄλλων μηδενὶ τῶν τοιούτων ὀργάνων, ἑτέροις δὲ οἰκοδομήμασι παραβάλλων, trad. Casaglia 2020), così non sarà un politico o un legislatore capace colui che, per stabilire le leggi di una città o amministrare le faccende pubbliche, si limita a osservare e imitare (cfr. μίμησις) costituzioni umane già in vigore, piuttosto che giudicare (κρίνειν) ciò che è giusto, bello e vantaggioso (τί δίκαιον καὶ τί καλόν καὶ τί συμφέρον), sulla base delle regole che ricava dalla natura stessa e dalla verità (ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας). Certo non è da escludere che il termine κανών dipenda dall'intervento di Giamblico, ma ipotizzando la paternità aristotelica, sarebbe interessante domandarsi se lo Stagirita non se ne serva, più che per riferirsi alle idee di Platone, con un significato in linea con quello che il concetto – assieme a quello affine di κριτήριον – verrà a ricoprire in età ellenistica (si veda la n. 4). Lo stesso Berti, del resto, in nota al frammento 49 Düring, nega la necessità di chiamare in causa «le Idee di cui parlava Platone», dal momento che le regole a cui Aristotele allude sono criteri che debbono essere desunti dallo studio della natura umana, e tengano conto, per conseguenza, «del fine ultimo dell'uomo» (Berti 2010, 87, n. 73, insieme a 86, n. 70).

2 In *DRN* 4.519 compare, in realtà, anche la nozione di *iudicium*, cui Cicerone ricorre di frequente per tradurre τὸ κριτήριον, laddove pare servirsi del termine *regula* per rendere il concetto di τὸ κανών (cfr., solo per fare un esempio, *Luc*. 29). La maniera con cui è impiegata la parola *iudicium* in 6.519 lascia pensare che Lucrezio non intendesse designare, per suo tramite, propriamente, il criterio o canone del vero in se stesso, bensì la misurazione effettuata attraverso di esso (più precisamente, nel passo si parla delle «primissime misurazioni», *iudiciis primiis*).

3 Testo che, secondo Sedley 1973, 13–17, sarebbe successivo alla stesura dei primi dodici (o tredici; sull'inclusione del libro XIII si veda Sedley 1974, 89) libri del Περὶ φύσεως e andrebbe collocato, più precisamente, tra la stesura dell'*Epistola a Erodoto* (che compendiava suddetti libri) e l'*Epistola a Meneceo*, ossia, sempre secondo lo studioso, nel periodo compreso tra il 301 a.C. e il 296/295 a.C. (Sedley indica il 301/300 a.C. come *terminus post quem* della lettera a Meneceo, sulla datazione della quale si vedano ora le prudenti conclusioni di Heßler 2014, 27–30, che ipotizza per lo scritto una composizione di poco antecedente al 296/295 a.C. [*terminus post quem*], mantenendo come *terminus ante quem* la morte del filosofo [271/270 a.C.]). *Contra* Hirzel 1877, 187, secondo cui il Κανών sarebbe la prima opera scritta da Epicuro.

quale discriminare ciò che è suscettibile di essere vero o falso.[4] Per poter adempiere in maniera adeguata alla propria funzione, regolo, squadra e livella non potranno dunque che essere essi stessi, *in primis*, "diritti", e non "zoppicare" nemmeno un poco (cfr. *claudicat hilum*, *DRN* 4.513–519).[5] E va da sé, sempre per traslazione, che un criterio atto al discernimento del vero e del falso dovrà in prima istanza essere esso stesso vero, e dovrà necessariamente essere tale *non* in virtù di prove ulteriori, ma in quanto dotato di ἐνάργεια (*perspicuitas*, *euidentia*),[6] ossia di incontrovertibile evidenza. Depositari di una siffatta evidenza sono, in prima istanza, per Lucrezio e l'in-

4 Il termine greco κριτήριον è impiegato, al pari di altri sostantivi neutri terminanti in –τηριον, per indicare degli "strumenti". Nel *Teeteto* di Platone (precisamente a 178b 6, ossia nella sezione del dialogo in cui viene indagata la tesi protagorea dell'*homo mensura*), il vocabolo sembra assumere il significato generale di "facoltà percettiva", mentre nella *Repubblica* (9.582a 6), designa le qualità/capacità (ἐμπειρία e φρόνησις) che occorre possedere al fine di produrre giudizi benfatti (καλῶς κριθήσεσθαι). Aristotele, nella *Metafisica* (11(K).6.1063a 3), vi ricorre per designare l'"organo di giudizio", l'organo atto a giudicare, tanto nell'ambito dei sapori, e, dunque, più in generale, delle affezioni, quanto nella sfera dei valori morali, ossia di ciò che è bene e di ciò che è male. L'origine del significato tecnico del termine pare però dover risalire piuttosto a Democrito (cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.140 = 76 A 3 DK, in cui un certo Diotimo, forse democriteo, ascrive all'Abderita l'ammissione di tre criteri – τρία κριτήρια – di giudizio; si tratta in realtà di un testo problematico, in merito al quale si rimanda almeno a Tarrant 1985, 103–106, e Sedley 1992, 43–44) e Nausifane (al cui Τρίπους, secondo Aristone [in Diog. Laert. 10.14] – per alcuni di Chio, quindi stoico [Ioppolo 1980a, 315, n. 73], per altri di Ceo, e quindi peripatetico [Gigante 1998] –, dovette ispirarsi Epicuro per la stesura del suo Κανών; si veda Verde 2013c, 251–266), impegnati in una polemica contro l'insegnamento di Protagora. Sulla centralità del κριτήριον τῆς ἀληθείας in particolar modo nei dibattiti epistemologici di età ellenistica, e sull'origine dell'espressione, si rinvia a Striker 1996a e Spinelli 2016b. Più specificamente sul criterio di verità nella tradizione epicurea si veda, invece, Lefebvre 2004. L'immagine della costruzione su cui poggia il parallelismo lucreziano tra il regolo del carpentiere e la regola nel senso del criterio di conoscenza è sfruttata già da Platone in un passo delle *Leggi* (7.793a 9–c 5), in cui a ricoprire il ruolo di strumento "livellatore" sono le cosiddette leggi non scritte (ἄγραφα νόμιμα), le quali, se deviano dalla retta via, si comportano come «i sostegni che negli edifici dei carpentieri, scivolando dalla loro posizione mediana, fanno crollare insieme a loro tutto su se stesso, e una parte giace sotto a un'altra, questi sostegni e ciò che è stato ben costruito successivamente, per il crollo delle parti vecchie» (οἷον τεκτόνων ἐν οἰκοδομήμασιν ἐρείσματα ἐκ μέσου ὑπορρέοντα, συμπίπτειν εἰς ταὐτὸν ποιεῖ τὰ σύμπαντα, κεῖσθαί τε ἄλλα ὑφ' ἑτέρων, αὐτά τε καὶ τὰ καλῶς ὕστερον ἐποικοδομηθέντα, τῶν ἀρχαίων ὑποπεσόντων, trad. Ferrari/Poli in Ferrari 2005).

5 Una dicitura simile si ritrova in Cic. *Nat. D.* 1.107 («e tutta la teoria vacilla e zoppica», *totaque res uacillat et claudicat*; trad. di Calcante 2000), là dove l'accademico Cotta accusa Velleio e gli Epicurei di non essere in grado di rendere conto della natura e dell'origine dei (già democritei) simulacri divini, finendo così per rendere del tutto claudicante l'intera dottrina.

6 Sulla nozione di ἐνάργεια in relazione all'epicureismo, e, più in generale, alle filosofie di età ellenistica (epicureismo, stoicismo e scetticismo), si vedano sicuramente Auvray–Assayas 1997, Görler 1997, Ierodiakonou 2012, e la voce enciclopedica, di prossima pubblicazione, di Flamigni (*forthcoming*). Per quanto concerne i corrispettivi latini, Cicerone, in *Luc.* 17, discutendo la posi-

tera tradizione del Giardino, i sensi e le sensazioni, infallibili testimoni del vero e fondamento della *notitia* che di esso possediamo (*ab sensibus esse creatam notitiem ueri*, *DRN* 4.478).[7] In virtù del loro carattere evidente, le sensazioni garantiscono all'edificio della conoscenza delle fondamenta salde e dei sostegni sicuri, consentendo allo stesso di non risultare difettoso e sghembo (cfr. *omnia mendose fieri atque obstipa*, *DRN* 4.516).

1.2 Sensi e sensazioni

Concordemente a quanto insegnato da Epicuro, che definisce la sensazione come l'esito accidentale (σύμπτωμα αἰσθητικόν) della congiunzione dell'anima con il corpo (o meglio, con *il resto* del corpo, τὸ λοιπὸν ἄθροισμα, *Hrdt.* 64), Lucrezio, nel libro III del suo poema, qualifica il *sensus* come un *motus*[8] che, seppur strettamente

zione di alcuni filosofi (*quidam e philosophis*), verosimilmente gli Epicurei (ma la questione è dibattuta, si veda Brittain 2006, 12, n. 16), i quali ritenevano che non fosse necessario dare una definizione al concetto di "conoscenza" o "percezione" (*nec definiri aiebant necesse esse quid esset cognitio aut perceptio*), e che nulla fosse più chiaro della ἐνάργεια (*nihil esset clarius* ἐνάργεια), propone, *via* Lucullo (portavoce di Antioco di Ascalona), di tradurre quest'ultima con i vocaboli *perspicuitas* ed *euidentia* (*perspicuitatem aut euidentiam nos si placet nominemus*). Cfr. anche *Luc.* 46: *perspicuis et euidentibus rebus*. In *Luc.* 45, esplicitamente in riferimento ad Epicuro, si legge che, ad avviso di questi, spettava al *sapiens* separare l'*opinio* dalla *perspicuitas* (ma *perspicuitas*, nell'ambito degli *Academici* di Cicerone, è anche, e soprattutto, il concetto impiegato in relazione alla posizione di Antioco di Ascalona e alla sua critica della cosiddetta Accademia scettica); e *perspicuitas* (e non *euidentia*) è il termine che ritroviamo anche in Lucrezio, seppur in un'unica occasione (*DRN* 2.275: *perspicuumst*). Per riferirsi alla ἐνάργεια, il poeta ricorre più spesso a *manifesta*/*manufesta* [*res*] (*cfr.* per es. *DRN* 1.893, 2.565, 3.353, 4.867). Segnalo, infine, che in *Acad. post.* 41 Cicerone, sempre per indicare la ἐνάργεια, ricorre al sostantivo *declaratio*.

7 La ἐνάργεια qualifica, in realtà, i criteri del vero nel loro complesso, dunque non solo le sensazioni, ma anche le prolessi e le affezioni (cfr. Epicur. *Hrdt.* 52, in cui si parla dei «criteri fondati sull'evidenza» [τὰ κριτήρια … τὰ κατὰ τὰς ἐναργείας], e *Hrdt.* 82: «e a ogni evidenza presente sulla base di ciascuno dei criteri» [καὶ πάσῃ τῇ παρούσῃ καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων ἐναργείᾳ]; cfr. anche Diog. Laert. 10.33 [255 Usener], in cui a ciò che a ogni nome immediatamente sottostà, ossia la prolessi, è riconosciuto il carattere dell'evidenza [παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι]). Dal momento, però, che prolessi e affezioni sono strettamente dipendenti dalle sensazioni, e su di esse si fondano, ritengo legittimo affermare che *in prima istanza* è ad esse (e ai sensi) che il carattere di "evidenza" inserisce.

8 *Motus* che, in altri luoghi del libro III del *DRN*, viene definito, appunto, *sensifer*, cfr. *DRN* 3.240, 245, 272, 379, 570, 924. Cfr. anche Diog. Laert. 10.32, in cui la realtà dei φαντάσματα dei pazzi e dei φαντάσματα onirici viene affermata in virtù del loro produrre un moto percettivo (κινεῖ), laddove ciò che non esiste non può produrre moto alcuno (τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ).

legato alla quarta natura dell'anima, priva di nome (*DRN* 3.237–245),[9] non si realizza se non quando l'anima si trova congiunta e in massima coesione col corpo (350–369, spec. 559: *inter se coniuncta*). Il vocabolo tecnico σύμπτωμα, impiegato da Epicuro per caratterizzare la αἴσθησις, designa, nel lessico epicureo, la proprietà "accidentale" di un corpo, ossia quella che, pur predicandosi di un corpo, non ha «né la natura dell'intero a cui capita siano connessi [...] né quella eterna delle proprietà che a esso si accompagnano» (οὐκ ἔχει τὴν τοῦ ὅλου φύσιν ᾧ συμβαίνει [...] οὐδὲ τὴν τῶν ἀΐδιον παρακολουθούντων, Epicur. *Hrdt.* 70).[10] Solo quest'ultime, infatti, definite τὰ ἀίδια συμβεβηκότα (*Hrdt.* 71), sono proprietà "necessarie", essenziali e permanenti, stabili (cfr. ἀεί, *Hrdt.* 68) di un corpo, rispetto al quale risultano fisicamente inseparabili.[11] L'insieme di tali proprietà stabili individua la natura eterna del corpo, ovvero ciò che lo rende un soggetto di predicazione. Il distinguo tra τὰ ἀίδια συμβεβηκότα e τὰ συμπτώματα corrisponde, in Lucrezio, a quello tra *coniuncta* ed *euenta* (*DRN* 1.449–482). Rientrano tra i *coniuncta*, secondo la trattazione lucreziana, i costituenti fisici inseparabili dalla natura di un certo oggetto, come il peso per i sassi, il calore per il fuoco, la fluidità per l'acqua, il contatto per i corpi o l'intangibilità per il vuoto (*DRN* 1.451–454); pur essendo qualità essenziali, i *coniuncta* non sono realtà autonome, poiché rimangono ontologicamente dipendenti dall'oggetto cui ineriscono. Le uniche realtà ontologicamente autonome sono, infatti, atomi e vuoto, oltre i quali non si dà alcuna terza natura di per se stessa esistente (*per se*, 1.445–446, cfr. anche Epicur. *Hrdt.* 68). Sono invece identificate come *euenta* le qualità accidentali, svincolabili dalla natura dell'oggetto, come la

9 Sulla concezione dell'anima in Lucrezio, e sul confronto con Epicuro, di vedano specialmente Boyancé 1958; Kerferd 1971; Moreau 2002; Konstan 2007a; Repici 2008; Gill 2009; Scalas 2015; Verde 2015b, 2017a, 2017b e 2020e; Masi/Verde 2018; Gee 2020.

10 Per la traduzione della lettera a Erodoto di Epicuro si farà sempre riferimento a Verde 2010b.

11 L'esigenza di Epicuro di qualificare τὰ συμβεβηκότα come ἀίδια, e specificare che trattasi di proprietà che si accompagnano *sempre* a un corpo, è da ricollegarsi, credo, alla potenziale ambiguità sottesa al concetto di συμβεβηκός, che in Aristotele indica l'accidente, "ciò che va insieme" a una cosa, senza inerirle necessariamente (*Top.* 1.5.102b 4–7) – ragion per cui non può divenire oggetto della scienza. Il ruolo ascritto da Epicuro a τὸ (ἀίδιον) συμβεβηκός si avvicina, senza sovrapporvisi, a quello posseduto, in Aristotele, da τὸ ἴδιον, la "caratteristica peculiare/propria", quel predicato che, pur non esprimendo l'essenza di un soggetto (compito di τὸ ὅρος), risulta coestensivo ad essa (*Top.* 1.5.102a 18–19). Inerendo a tutti gli individui di una certa specie, τὸ ἴδιον non può essere accostato alla ἰδία ποιότης stoica (cfr. Stob. 1.177.21–179.17, ma anche *SVF* 2.276–398), da ricollegarsi, semmai, alle riflessioni di Antistene intorno all'ἴδιος καὶ οἰκεῖος λόγος, ossia quel discorso che manifesta la qualità propria (ἡ ποιότης) *di ciascuna cosa*, e che Antistene, in polemica con la dottrina delle idee di Platone, riteneva essere la maniera migliore di "interpretare" il dialogo socratico (cfr. Arist. *Metaph.* 8(H).3.1043b 4–32 = *SSR* V A 150; un rimando alla posizione antistenica è forse presente anche in Pl. *Tht.* 201e–202c). Sullo ἴδιος καὶ οἰκεῖος λόγος di Antistene si rimanda a Brancacci 1990).

schiavitù, la povertà oppure la ricchezza, la liberà, la guerra, la concordia e, in generale, tutte quelle qualità il cui sopraggiungere o venire meno non altera in alcun modo la natura dei corpi cui si riferiscono (455–458).[12] Se, dunque, la sensazione è considerata un accidente, significa che essa *non* appartiene essenzialmente né al corpo né all'anima – poiché il venir meno della sensazione non implica il venir meno né dell'uno né dell'altra[13] –, ma si predica *accidentalmente* di entrambi, con precedenza dell'anima (nel senso che, come si legge sempre in Epicur. *Hrdt*. 64, il corpo partecipa dell'accidente–sensazione grazie all'anima, cfr. παρ' ἐκείνης), una volta avvenuta la congiunzione.

Quanto al concetto di *sensus*, va detto che con esso Lucrezio designa non un elemento preciso della canonica epicurea, qual è l'αἴσθησις, bensì un ampio ventaglio di entità, strettamente connesse alla sfera della percezione sensibile, tra le quali rientrano, oltre alla αἴσθησις,[14] gli αἰσθητήρια, intesi sia come i cinque sensi,[15] sia come i rispettivi organi percettivi,[16] i πάθη[17] e, infine, la capacità o facoltà di sentire e di percepire in generale, τὸ αἰσθάνεσθαι,[18] resa talvolta mediante la forma verbale *sentire*[19] (la quale, tuttavia, è non di rado impiegata anche per indicare la capacità specifica dell'udito). Non sempre è evidente quale sia il riferimento preciso che Lucrezio ha in mente, sicché molto spesso, nelle pagine che seguono, ho preferito limitarmi a mantenere il latino *sensus*.

12 Rientrano tra gli *euenta* anche gli avvenimenti (*res gestae*, 1.464–482), dai quali deriva la coscienza della temporalità (459–463; non a caso Demetrio Lacone definiva il tempo come σύμπτωμα συμπτωμάτων, Sext. Emp. *Math.* 10.219 = 294 Usener).

13 L'idea che la sensazione non costituisca una proprietà essenziale (συμβεβηκός/*coniunctum*) dell'anima, e che, per conseguenza, l'eventuale rimozione della sensazione non comporti uno snaturamento (o un venir meno) dell'anima stessa, contravviene, evidentemente, alla posizione aristotelica per cui, negli animali, l'anima coincide precisamente con la capacità (nel senso dell'atto primo) di percepire.

14 Cfr. per es. *DRN* 2.19, 399, 403, 904.

15 Cfr. per es. *DRN* 1.303, 447, 600, 689, 700; 2.139, 406, 432–433, 435.

16 Cfr. per es. *DRN* 2.407, 429, 470, 911.

17 U*oluptas* e *dolor*, quando considerati insieme e come mere, ma necessarie, controparti delle sensazioni, le quali, a loro volta, conviene forse ricordarlo, non sono *mai* neutre. Cfr. per es. *DRN* 2.19, 399, 403.

18 Cfr. per es. *DRN* 1.962; 2.312, 652, 915, 938; 3.98, 101, 352.

19 Cfr. per es. *DRN* 2.910. Considerazioni terminologiche affini sono svolte anche in Glidden 1979b, 155.

1.2.1 La natura della sensazione

Per poter approntare al meglio un discorso intorno al criterio della sensazione nel *DRN* di Lucrezio, occorre preliminarmente ricordare gli aspetti cruciali che caratterizzano la αἴσθησις di Epicuro, e che ne fanno il primo e più fondamentale dei criteri della canonica. Decisivo, a tal proposito, il resoconto che intorno ad essa ci offre Diogene Laerzio (10.31–32 = 36 Usener),[20] il quale, dopo una rapida elencazione dei canoni del vero ammessi da Epicuro e dagli Epicurei seriori, ci informa che, secondo il fondatore del Giardino, ogni sensazione (πᾶσα αἴσθησις) è ἄλογος, e non partecipa della memoria (μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική). Questi due caratteri rilevati da Diogene, che demarcano in maniera netta lo statuto della sensazione da quello goduto dal secondo criterio della canonica, la πρόληψις,[21] risultano tra loro fortemente correlati e necessitano, per conseguenza, di essere considerati e compresi insieme. La memoria, infatti, da un lato, permette di "immagazzinare" i dati registrati dalla percezione, conservando l'impronta (il τύπος) delle sensazioni precedenti (cfr. Diog. Laert. 10.33 = 255 Usener);[22] dall'altro, interviene "attivamente" sul materiale percettivo, elaborandolo e sintetizzandolo, e presupponendo, per ciò stesso, il dispiegamento di capacità razionali e intellettive.[23] L'assenza di λόγος priva la αἴσθησις di qualunque capacità di elaborare e, di conseguenza, concettualizzare, il dato percettivo, relegandola a quanto registrato dai sensi *hic et nunc*, nell'attimo presente. La sensazione che ho a t_1 di un determinato oggetto *x* è *altra* rispetto a quella che avrò, del medesimo oggetto *x*, a t_2. Sempre Diogene ci informa poi che la sensazione (in quanto registrazione di un urto provocato sugli organi di senso da parte di qualcosa che proviene dall'esterno) non può prodursi da se stessa (οὔτε γὰρ ὑφ' αὑτῆς κινεῖται), né essa è in grado di aggiungere o togliere alcunché a ciò che la produce (10.31). Affermare che la αἴσθησις non possa generarsi da se medesima, significa ammettere che il suo verificarsi presuppone, quale requisito imprescindibile, il darsi di una realtà (atomica) esterna che continuamente entra in interazione con la nostra struttura atomica. In continuità con quanto insegnato da Leucippo e Democrito,[24] Epicuro ricorre alla cosiddetta dottrina degli εἴδωλα, secondo cui dai corpi si dipartono ininterrottamente delle immagini (εἴδωλα; *simula-*

20 Su questo passo di Diogene Laerzio e, più in generale, sullo statuto veritativo della αἴσθησις in Epicuro reputo imprescindibile il contributo di Verde 2018a.

21 Sulla quale si rimanda ai capp. 2, 3 e 4 della Parte Seconda dello studio.

22 *Infra*, 223 e n.

23 Sul duplice ruolo rivestito dalla memoria si veda Masi 2014a.

24 Cfr. Arist. *Diu. Somn.* 464a; Theophr. *Sens.* 50 (VII 27 D147, R55 LM = 68 A 135 DK); Alex. Aphr. *In Sens.* 24.14–21 Wendland (VII 27 D145 LM = 67 A 29 DK), cfr. 319 Usener. Cfr. anche Cic. *Nat. D.* 1.73; *Fin.* 1.21; Diog. Laert. 9.44.

cra,[25] *imagines*, *effigies* o *figurae* nel poema lucreziano,[26] che alla loro descrizione dedica la prima parte del libro IV, spec. vv. 26–268),[27] le quali, lungi dall'essere *spectra* privi di materia,[28] vanno intese alla stregua di "pellicole" atomiche sottilissime, uguali nella forma (ὁμοιοσχήμονες, *Hrdt*. 46) agli oggetti da cui defluiscono. Epicuro ne intraprende un'analisi piuttosto dettagliata a partire dal paragrafo 46 della lettera a Erodoto, offrendo un resoconto che ha assunto nuova luce in seguito all'edizione curata da G. Leone dei resti del libro II del Περὶ φύσεως (*PHerc*. 1149/993 e 1010).[29] Mi limito qui a richiamare, brevemente, i caratteri salienti della dottrina degli εἴδωλα.

1.2.2 La dottrina degli εἴδωλα/*simulacra*

Inafferrabili tramite la percezione sensibile, gli εἴδωλα rientrano tra quelle realtà ἄδηλα la cui esistenza risulta attestabile mediante la non smentita (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) offerta dai fenomeni.[30] Non è infatti impossibile, spiega Epicuro, che nell'ambiente circostante si creino tali emanazioni (οὔτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατοῦσιν ἐν

25 La cui radice *simil*– suggerisce la rassomiglianza dell'immagine al modello, espressa da Epicuro mediante l'aggettivo ὁμοῖος; si veda Gigandet 1998, 211. Il termine *simulacrum* richiama però, al contempo, secondo Gigandet (1998, 211–213), anche il concetto di *simulatio*, quasi a voler indicare che trattasi di una replica del mondo sensibile che *può* divenire una copia ingannevole e illusoria. La stessa parola εἴδωλον, connessa a εἰκών, ci riporta, del resto, alla εἰκασία platonica del libro VI della *Repubblica* (510a). Solo di passaggio, faccio presente che la principale accusa rivolta a Velleio e alla sua scuola in *Nat. D.*, è l'accusa di *simulatio* (*Nat. D.* 1.3–4, ma cfr. anche 1.85, 123; 3.3).

26 Sul vocabolario lucreziano relativo alle "immagini" visive nel libro IV del poema si segnala lo studio di Sedley 1999, spec. 231–234.

27 È interessante osservare che mentre Lucrezio, per indicare gli εἴδωλα, ricorre ai termini summenzionati, nel fr. XXVIII 15 Ch. (753 M.) del poeta latino Gaio Lucilio, vissuto nel II sec. a.C., compare la traslitterazione del termine greco (*eidola atque atomus uincere Epicuri uolam*, «vorrei vincere gli *eidola* e gli atomi di Epicuro»). Questo verso risulta di estremo interesse in quanto contiene (e consente di datare) la primissima allusione ad Epicuro da parte di un autore latino. Il grecismo traslitterato *eidola* non sopravviverà nella lingua latina; sopravviverà, invece, il termine *atomus* (grecismo integrale di ἄτομος > *α–τέμνω > "ciò che non si può tagliare", "insecabile"), vocabolo che, com'è noto, non si ritrova in Lucrezio; su tutto ciò si veda almeno Maso 2016.

28 Così tali immagini ci vengono presentate da Cicerone, che in una lettera a Cassio scherniva l'epicureo Cazio Insubre in quanto soleva denotare con il termine *spectra* (vocabolo che compare solo in Cicerone) «quelli che il filosofo di Gargetto e prima già Democrito chiamavano εἴδωλα» (*Fam*. 15.16.1–2: *Nam, ne te fugiat, Catius Insuber* Ἐπικούρειος, *qui nuper est mortuus, quae ille Gargettius et iam ante Democritus* εἴδωλα, *hic spectra nominat*, trad. mia). Si veda Sedley 1999, 231.

29 Leone 2012.

30 Per una presentazione completa ed esaustiva di tale dottrina si rimanda certamente all'introduzione dell'edizione curata da Leone 2012 del libro II del Περὶ φύσεως, nonché all'ampio com-

τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦται, *Hrdt*. 46), capaci di restituire fedelmente le parti cave e piane (τῶν κοιλωμάτων καὶ λειοτήτων) dei solidi da cui si dipartono. A questa prima definizione dei simulacri come ἀποστάσεις (cfr. anche *Nat*. II, coll. 14.6; 101.25–102.1 Leone), che immortala gli εἴδωλα nella loro prospettiva "statica", ossia nel momento del distacco dagli oggetti,[31] segue una loro indagine nella prospettiva "dinamica" di efflussi (ἀπόρροιαι) che anche nel loro moto di scorrimento dalla superficie degli στερέμνια sono in grado di conservare «la posizione e l'ordine esterni (τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν) che avevano anche nei corpi solidi» (*Hrdt*. 46; cfr. anche *Nat*. II, col. 50.3 Leone).[32]

Differenti in virtù della loro inimmaginabile e insuperabile sottigliezza (cfr. ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις, *Hrdt*. 47) rispetto a ciò che si presenta alla vista, i *simulacra* sono descritti da Lucrezio come "pellicole" sottilissime, in sé indiscernibili, ma analoghe per conformazione alle "fini tuniche" (*teretes tunicae*) deposte dalle cicale durante l'estate, alle *membranae* che i vitelli appena nati lasciano cadere dalla superficie del corpo (*de corpore summo*) e, da ultimo, alla "veste" (*uestis*) che le serpi abbandonano tra i roveti (*DRN* 4.57–61). Come si evince da questo ricorso ad esempi analoghi nella sfera del visibile (specificamente tratti dal mondo animale), la natura estremamente sottile delle "pellicole" atomiche (*suptili praedita filo*, 4.88; *tenui natura*, 4.110) è garantita, parimenti all'esistenza delle stesse (*esse ea quae rerum simulacra uocamus*, 4.50), attraverso la non smentita da parte dei fenomeni (*Hrdt.* 47). La questione dell'esistenza dei simulacri, infatti, non può venir disgiunta da quella inerente alla loro essenza e ai loro caratteri peculiari,[33] ossia il loro essere dei τύποι ὁμοιοσχήμονες (*Hrdt*. 46)[34] rispetto ai corpi di cui sono immagini e la loro ἀνυπέρβλητος λεπτότης (*Hrdt*. 47), dacché sono proprio tali caratteri a distinguere le realtà identificabili a pieno ti-

mentario ivi contenuto; per ulteriori approfondimenti su alcuni elementi o aspetti specifici della questione, si rinvia al volume di Masi/Maso 2015.

31 Lucrezio riproduce questa prospettiva attraverso espressioni come *ab rebus recedere* (*DRN* 4.65, 130), *fluant ab rebus lapsaque cedant* (4.144), *fluere atque recedere* […] *rebus* (4.860) ed *emissus* (4.205).

32 Per la distinzione tra prospettiva "statica" e prospettiva "dinamica" individuabile nell'indagine di Epicuro si veda Leone 2012, 76–78, 516–518.

33 Lucrezio, analogamente, dopo aver asserito l'esistenza dei simulacri (*esse ea quae rerum simulacra uocamus*), si occupa immediatamente di esporne i caratteri essenziali (4.30–269).

34 Sul valore dell'aggettivo ὁμοιοσχήμων, e su quello affine di ὁμοιόμορφος, cfr. Epicur. *Nat*. II, col. 38.2–3 Leone, e relativo commento; sulla stessa tematica si rimanda, inoltre, al contributo di Corti 2015. Si vedano altresì le considerazioni svolte al par. 8.4 di questa Parte Prima del lavoro.

tolo come εἴδωλα da altre forme di ἀποστάσεις non classificabili come simulacri atomici.[35]

La preoccupazione di Epicuro nei riguardi di questa fondamentale distinzione affiora sin dai primi frammenti superstiti del libro II del Περὶ φύσεως, nei quali il filosofo provvede anzitutto a descrivere quelle emanazioni che, nella realtà che ci circonda, εἴδωλα non sono (coll. 8 e 14 Leone). Le emissioni corpuscolari cui assistiamo nella quotidianità fenomenica, infatti, «non sono εἴδωλα» (col. 14.1–8 Leone), poiché non presentano le medesime proprietà straordinarie di quest'ultimi (sottigliezza, leggerezza, velocità di traslazione). I simulacri, diversamente dalle ἀποστάσεις che si distaccano dai dai corpi «in profondità» (εἰς βάθος, col. 8.6 Leone), sono emanazioni di atomi posti «sulla superficie» dei corpi solidi (ἐπὶ| τ[οῦ προσ]ώπου, col. 13.6–7 Leone), dotate di una sottigliezza insuperabile e impercettibile all'occhio umano (cfr. col. 27.1–3 Leone), ma fortemente connesse nella loro compagine (ἀλληλου|χούμεν[α, col. 16.9–10 Leone).[36] Contrariamente a

35 Leone 2012, 75. A conferma di ciò, Epicuro, nella parte centrale del paragrafo 46 della lettera a Erodoto, puntualizza che è precisamente (e, aggiungerei, esclusivamente) «a queste impronte [*scil.* quelle che presentano i due tratti distintivi in questione], che diamo il nome di εἴδωλα» (τούτους δὲ τοὺς τύπους εἴδωλα προσαγορεύομεν).

36 Il concetto di ἀλληλουχία, non attestato prima nella lingua greca, ma verosimilmente coniato dallo stesso Epicuro con una ben precisa valenza tecnica (si veda Leone 2012, 94 e, in generale, 94–97, con il commento a *Nat*. II, coll. 102–103 e 106), denota la solida coesione della compagine atomica che caratterizza gli εἴδωλα, rendendoli immuni rispetto alla fragilità che facilmente gli avversari erano portati a connettere alla loro eccezionale sottigliezza. Grazie alla testimonianza di Alessandro di Afrodisia (cfr. *De an. lib. mantissa* 134.28–136.28 Sharples, e *In Sens*. 56.6–58.22 Wendland), sappiamo che uno dei punti deboli della dottrina delle immagini risiedeva proprio nella fragilità che inevitabilmente, ad avviso del peripatetico, doveva inficiare pellicole atomiche che sono per natura più sottili e rarefatte (λεπτότερα καὶ ἀραιότερα τὴν φύσιν) dell'aria (*De an. lib. mantissa* 136.22–23 Sharples). La loro estrema sottigliezza, inoltre, avrebbe dovuto consentire la visione anche ad occhi chiusi (Alex. Aphr. *In Sens*. 57.12 Wendland), nonché condurre al disperdimento dei simulacri in presenza di vento, impedendo la visione (laddove è evidente che la nostra capacità visiva funziona anche in caso di vento forte, cfr. *In Sens*. 57.10–11 Wendland). Proprio per far fronte a obiezioni di questo genere – evidentemente ancora diffuse al tempo di Alessandro di Afrodisia, a riprova della problematicità della questione –, Epicuro, attraverso la ἀλληλουχία, mirava ad assicurare alla trama eccezionalmente sottile delle pellicole atomiche la capacità di resistere a eventuali, seppur rari, urti (ἀντικοπαί) a cui le stesse possono essere soggette durante il loro tragitto verso gli organi di senso, permettendo così alle immagini di conservare quella struttura atomica massimamente coesa che qualifica la superficie degli στερέμνια da cui si dipartono. Infine, la nozione di ἀλληλουχία assicurava ad Epicuro un ulteriore vantaggio. Sappiamo che Teofrasto, nel *De sensu* (51), disapprovava la posizione di Democrito secondo cui sarebbe l'aria interposta tra l'oggetto della visione e il soggetto percipiente a ricevere, alla maniera di un pezzo di cera (VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK) le impronte provenienti dalle ἀπόρροιαι che continuamente defluiscono dagli oggetti. L'aria, infatti, ad avviso di Teofrasto, risulta del

ogni odore, fumo o calore, che provenendo dal profondo dei corpi si scinde lungo il tortuoso percorso e non trova sbocchi attraverso cui fuoriuscire (*DRN* 4.90–94), «quando vien lanciata la *tenuis membrana* d'un colore / che si trova alla superficie, non c'è nulla che possa lacerarla, / perché, collocata in prima linea, ha sgombro il cammino» (4.95–97).[37] A ben vedere, la terminologia stessa cui ricorre Lucrezio per designare i simulacri, «cui si può dare quasi il nome di membrane o di corteccia (*quasi membrana uel cortex*)» (4.50),[38] restituisce, accentuandolo, il distaccamento delle immagini esclusivamente dalla superficie degli στερέμνια.

Rispetto, invece, agli oggetti da cui si dipartono, i simulacri presentano una sostanziale «differenza in profondità» (ᾗις | βά]θος παραλλαγῆς, Epicur. *Nat*. II, col. 110.21–22 Leone). Benché infatti essi possiedano «le medesime dimensioni in profondità» degli στερέμνια, condividendo cioè con quest'ultimi la medesima dimensione nel vuoto interno, non sono costituiti in profondità da molti corpi al modo degli oggetti solidi (col. 116 Leone). Manca, infatti, nei simulacri la solidità (στερεότης) della massa interna[39] – ragion per cui Epicuro li definisce atti a ripro-

tutto inadeguata a ricevere alcunché, essendo soggetta a sminuzzamento e per nulla compatta. E l'ipotesi, sempre democritea, per cui sarebbe il sole a permettere all'aria di divenire compatta (πυκνοῦν), appare a Teofrasto decisamente assurda, dal momento che, al limite, il sole potrebbe contribuire a rarefarla ulteriormente (*Sens*. 55). Fu verosimilmente in risposta a tali obiezioni che Epicuro si trovò a dover ripensare la dottrina di Democrito, eliminando il *medium* dell'aria e trasferendo alle immagini i caratteri di sottigliezza e compattezza che l'Abderita riconosceva al mezzo interposto, compattezza che era in grado di assicurare proprio grazie alla ἀλληλουχία (si veda Leone 2012, spec. 96).

37 *DRN* 4.95–97: *at contra tenuis summi membrana coloris* / *cum iacitur, nihil est quod eam discerpere possit,* / *in promptu quoniam est in prima fronte locata.* Cfr. anche *DRN* 4.204–205: *quid quae sunt igitur iam prima fronte parata,* / *cum iaciuntur et emissum res nulla moratur?* («che avverrà allora di quelle [*scil*. particelle] che son già pronte in prima linea, / quando vengono lanciate via e nulla ne ritarda il dipartirsi?»).

38 L'impiego dei termini [*quasi*] *membrana* e [*quasi*] *cortex* (appartenenti al vocabolario biologico) per descrivere la natura e i caratteri dei *simulacra* è, come osservato già da Sedley 1998a, 40–42, assai significativo, poiché contribuisce a trasmettere l'idea della predisposizione propria di queste pellicole atomiche sottilissime a distaccarsi dalla superficie dei corpi. E quando Alessandro di Afrodisia, nel criticare, in *De an. lib. mantissa* 136.3–5 Sharples, i simulacri scrive che – come dicono [*scil.* gli Epicurei] (ὥς φασιν) – essi sono costituiti da materiali simili a cortecce (ἐκ φλοιωδῶν) e membrane (καὶ ὑμενωδῶν), è difficile non considerare la scelta di tale vocabolario come una traduzione deliberata di quello lucreziano (dove il *quasi* sarebbe ripreso dalla terminazione –ώδης dei due aggettivi greci).

39 È piuttosto verosimile che la mancanza di profondità che caratterizza i simulacri rispetto ai corpi di provenienza costituisse il vero motivo della detrazione da parte di Epicuro e, successivamente, di Diogene di Enoanda, nei confronti della "animazione" dei simulacri ammessa da Democrito, il quale, stando a Plut. *Quaest. Conu*. 5.7.682F–683A (VII 27 D153 LM = 68 A 77 DK), e Aug. *Ep*. 118.28, riconosceva l'esistenza di ἔμψυχα εἴδωλα (cfr. anche Plut. *De def. or*. 420B–C, in cui si

durre «le parti cave e piane» (κοιλώματα καὶ λειότητες, *Hrdt*. 46) degli oggetti solidi –, sebbene questo non ne comprometta la natura corporea (col. 105.7 Leone; cfr. anche *DRN* 4.217, 901).[40]

Il connubio di sottigliezza e stretta coesione, fondamento dell'accostamento lucreziano dei *simulacra* a ragnatele o foglie d'oro (*ut aranea bratteaque auri*, *DRN* 4.727), garantisce alle immagini una natura differente rispetto a quella manifestata da altre συστάσεις sottili, quali il vento e il fuoco, in grado di penetrare anche in superfici estremamente compatte e modificare la propria forma, non possedendo, diversamente dagli εἴδωλα, «una sola certa configurazione morfologica per natura» (*Nat*. II, col. XXV Leone), e non essendo caratterizzate dalla ἀλληλουχία dei loro componenti. Lucrezio, analogamente, discutendo in merito alle realtà visibili che emettono corpi, distingue emanazioni «liberamente inclini a dissolversi», quali fumo e calore, ed emissioni «più densamente intessute» (*contexta magis condensaque*, *DRN* 4.54–57), riecheggiando la ἀλληλουχία teorizzata dal Maestro. È proprio quest'ultima peculiarità a non consentire alle immagini il passaggio attraverso

parla, per converso, di εἴδωλα «sordi, ciechi e privi di animazione [τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα]» ammessi dagli Epicurei). Epicuro, in *Nat*. II, coll. XIV e 109.19–25 Leone, connette l'assenza di στερεότης interna alla impossibilità di animazione. Diogene di Enoanda, al fr. 10 IV.10–V.6 Smith (cfr. anche fr. 43 I.12–II.1 Smith), in maniera ancor più esplicita e menzionando esplicitamente il nome di Democrito, lega la mancanza di solidità interna dei simulacri alla impossibilità per gli stessi di possedere (nel senso di contenere) sensazione e ragionamento (α̣ἴσ̣θη̣σ[ιν] ἔχει | καὶ λογισμόν, fr. 10 IV.12–13). Il motivo per cui l'Abderita erra, nel ritenere che i simulacri possano realmente «conversare con noi» (προσλαλεῖ ἡμε[ῖν], fr. 10 IV.14), risiede, perciò – questo almeno sembrerebbe essere il ragionamento di Diogene, come illustrato da Morel 2015b, 64–65 –, nel fatto che egli attribuisce agli εἴδωλα la solidità interna.

40 Proprio sulla natura corporea dei simulacri Diogene di Enoanda, stando ai frammenti 10 e 43 Smith, entrò in polemica con gli Stoici, i quali definivano nei termini di «vuote illusioni» le visioni nei sogni (κενὰ μὲν οὖν [σ]κ̣ι̣[α]|γραφήματα τῆς δια|νοίας οὐκ ἔστι τὰ φάσ|ματα, fr. 10 I.4–7 Smith). Di contro a tale concezione, Diogene sosteneva la necessità di chiamare corporee le rappresentazioni oniriche, nonostante la loro estrema sottigliezza ([ἔ]δ̣ε̣[ι] α̣[ὐ]τὰ σωμ[α]τ̣ικὰ λ̣[έ]|[γεσ]θ̣α̣ι καὶ λεπτὰ ὄντ̣α, fr. 10 II.2–3 Smith). Pur avendo una composizione elusiva dell'occhio, infatti, esse hanno potere causale, come è testimoniato dal fatto che colui che sogna è da esse affetto. Tale loro natura corporea, tuttavia, non va sovrainterpretata; occorre, in tal senso, evitare due errori opposti: quello di considerare le immagini non corporee, alla maniera degli Stoici (per i quali, però, il termine σκιαγράφημα significava non "incorporeo", bensì "privo di un oggetto corrispondente" (cfr. per es. Aët. *Plac*. 4.12.1–5; *Dox*. 401–402, MR 1611 = *SVF* 2.54 [ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος]); i φάσματα rimangono, infatti, inesorabilmente corporei, in quanto capaci di causare effetti; si vedano, su questo punto, anche le considerazioni di Masi 2017, 89–90, n. 57), e quello esibito da Democrito (si veda *supra*, n. 39), consistente nell'attribuire ai simulacri pienezza in profondità, ammettendo che essi possano contenere, in questo modo, sensazioni e ragionamento. Sul tema, si rimanda specialmente a Cavini 2009, 760–762; Güremen 2017; Masi 2017, 87–90. Sul concetto di σκιαγράφημα si vedano altresì le considerazioni svolte sul tema della σκιαγραφία, *infra*, 95–98.

realtà solide come i muri, garantendo così il mantenimento dell'omogeneità della forma (*formai seruare figuram*, 4.69; cfr. Epicur. *Nat*. II, col. 38.2–3 Leone: τὴν ὁμοιομορ|φίαν τοῦ σ[ώμα]τος;[41] cfr. anche *Hrdt.* 49, in cui i τύποι che sopraggiungono a noi dagli oggetti risultano ὁμοιόμορφοι rispetto ad essi).[42]

Ai tratti di insuperabile sottigliezza e massima coesione della compagine dei simulacri si accompagna la loro elevata velocità. Grazie alla natura rarefatta della loro tessitura (*textura* [...] *rara*), spiega Lucrezio, i simulacri sono in grado

41 In Epicur. *Nat*. II, col. 38 Leone, più precisamente, si legge che le immagini conservano sulla facciata (ἐπὶ τοῦ προσώ|που, 1–2) l'uguaglianza di forma col corpo da cui provengono (τὴν ὁμοιομορ|φίαν τοῦ σ[ώμα]τος, 2–3) sino a che qualcosa che si sia fatto loro incontro, producendo uno strappo (διασπασμ[ός, 7), non imponga un cambio di direzione. La medesima idea viene ripresa da Lucrezio in *DRN* 4.96, in cui si afferma che *nihil est quod eam discerpere possit* («non c'è nulla che possa lacerarla [*scil*. la pellicola atomica]»). La "facciata" delle immagini richiamata da Epicuro nel passo menzionato coincide con quella dei corpi dai quali le stesse si distaccano, il che traspare in maniera piuttosto chiara anche da alcuni versi lucreziani, cfr. *DRN* 4.71, 95–97 e 298–323; da 4.71, in particolare, si comprende come la possibilità degli εἴδωλα di serbare la conformazione degli oggetti di partenza sia garantita proprio dal loro dipartirsi dalla superficie dei corpi (4.69: *formai seruare figuram*).

42 L'aggettivo ὁμοιόμορφος va esaminato accostandolo all'aggettivo, affine ma non identico, ὁμοιοσχήμων (che si tratti di due concetti non sovrapponibili traspare già da una testimonianza su Leucippo, [Hipp.] *Ref.* 1.12.2 = VII 27 D81 LM = 67 A 10 DK, in cui si parla dell'intrecciarsi di corpi ὁμοιοσχήμονα καὶ παραπλήσια τὰς μορφάς). Il secondo (ὁμοιοσχήμων) chiama in causa lo σχῆμα (la *figura* lucreziana, cfr. per es. *DRN* 4.109) di un corpo, che, unitamente alla grandezza (μέγεθος), al peso (βάθος), e a tutte le proprietà essenziali (συμβεβηκότα) di un corpo, costituisce ciò che del corpo permane quando è soggetto ad erosione o a un qualche altro processo di logoramento (cfr. Epicur. *Hrdt*. 55). L'aggettivo ὁμοιόμορφος, invece, rimanda alla μορφή (la *species*/*forma* lucreziana, cfr. *DRN* 4.52), la forma esteriore di un corpo, ossia l'aspetto che esso esibisce nel suo complesso, come risultante di colore, figura, grandezza, ecc. venutasi a determinare in funzione della posizione, dell'ordine (θέσις, τάξις) e del numero degli atomi che lo compongono. In condizioni "ideali", il simulacro è in grado di trasmettere tanto la μορφή quanto lo σχῆμα del corpo da cui si diparte; in situazioni non ottimali, invece, ciò che dell'immagine arriva a «salutare terra» (cfr. Epicur. *Nat.* II, col. 114.5–6 Leone) è esclusivamente la sua μορφή. Il che, avremo modo di appurarlo, si evince chiaramente anche dal noto resoconto sestano relativo al caso della torre quadrata (*Math.* 7.208–209 = 247 Usener), il cui simulacro, nel suo moto di traslazione attraverso l'aria (τῇ διὰ τοῦ ἀέρος φορᾷ), subisce una alterazione del suo σχῆμα, tant'è che allo spettatore distante, che pur capisce che ciò che sta guardando è una torre (ed ecco preservata la μορφή, l'aspetto globale dell'oggetto), l'immagine giunge tondeggiante (sulla questione). Il binomio σχῆμα–μορφή risulta particolarmente perspicuo in Lucrezio, che parla di *speciem ac formam similem* (*DRN* 4.52) e *similes* [...] *figurae* (4.109), associando poi i due concetti a 4.69, dove si parla di *formai* [...] *figuram*. Sulla resa di σχῆμα e μορφή in lingua latina, si segnala Pease 1955, 442.

di «attraversare in un solo attimo (*temporis in puncto*)[43] impensabili spazi» (*inmemorabile per spatium*, *DRN* 4.191–198). La loro sorprendente rapidità, tuttavia, non viene garantita unicamente dalla λεπτότης della loro compagine, ma altresì dal fatto che gli εἴδωλα presentano dei pori commisurati (πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, *Hrdt*. 47; cfr. anche *Hrdt*. 61). Stando all'esegesi avanzata da Diano, attraverso l'aggettivo σύμμετρος Epicuro identifica l'omogeneità di misura tra i simulacri e i πόροι, i quali designano, in ultima istanza, «i canali o meati, e cioè i vuoti di diversa grandezza e forma, che distinguono il pieno»,[44] ossia l'*interuallum* (*DRN* 4.187) e i *rara uiarum* (6.332) di Lucrezio. Per poter adempiere alla loro funzione di ricettori dei simulacri provenienti dall'esterno, e affinché questi possano rappresentare fedelmente gli oggetti da cui si distaccano, i pori, disseminati sugli organi di senso (διάνοια inclusa), dovranno necessariamente essere simmetrici, proporzionati, ossia corrispondenti alle immagini.[45] In virtù di questa caratteristica, inoltre, gli εἴδωλα, pur essendo di numero infinito, non sono interessati da alcun urto, o, comunque, da urti di lieve entità (*Hrdt*. 47).[46]

V'è, infine, un ultimo aspetto degli εἴδωλα, strettamente connesso alla ἀλληλουχία, che conviene brevemente richiamare. Si tratta della συνίζησις, la "restrizione", termine che compare esclusivamente nel libro II del Περὶ φύσεως (cfr. per es. coll. 105.11–12; 112.12; VII.20; VIII.19–20 Leone) e che costituisce l'oggetto di un vivace dibattito.[47] La συνίζησις, come è stato chiarito, non individua una proprietà intrinseca del simulacro,[48] quanto piuttosto una capacità che esso esibisce a seguito dell'interazione e dello scontro con un corpo solido che gli rende ostico il passaggio.[49] Questo potere di restringimento delle immagini risulterebbe particolarmente idoneo, secondo Masi, a rendere conto della possibilità del simulacro (1) di penetrare in un oggetto solido che non presenta una porosità commisurata, (2) di percorrere velocemente distanze considerevoli e (3) di conservare, nonostante l'inevitabile disfacimento morfologico cagionato dal processo, la sua capa-

43 Come annotato da Asmis 1984, 109, tale *temporis punctum* sembra riferirsi all'istante di tempo percepibile, vale a dire un tempo troppo breve per essere percepito come un intervallo temporale. Sui minimi di tempo nella filosofia epicurea si veda anche *infra*, 69, n. 160.

44 Diano 1974, 301–305. Cfr. anche Verde 2010a, 122–123.

45 Verde 2010a, 124.

46 Cfr. anche *DRN* 4.68–71, in cui Lucrezio scrive che i *multa minuta* disseminati *in summis rebus*, «possono volarne via nello stesso ordine / in cui erano, conservando la forma esteriore, / (70) tanto più velocemente, quanto meno possono essere impediti, / pochi come sono, e collocati in prima linea» (*multa minuta, iaci quae possint ordine eodem* / *quo fuerint et formai seruare figuram,* / (70) *et multo citius, quanto minus indupediri* / *pauca queunt et* ⟨*quae*⟩ *sunt prima fronte locata*).

47 Per una presentazione sintetica di tale dibattito, si rimanda allo studio di Masi 2015, 120.

48 Come sostenuto *i.a.* da Isnardi Parente 1983, 216 n. 1.

49 Leone 2012, 150; si veda anche Masi 2015, 120.

città di restituire fedelmente la realtà che ci circonda.[50] Come chiarito dalla studiosa, la possibilità che tale meccanismo di contrazione non infici in modo significativo la capacità rappresentativa dell'εἴδωλον risulta spiegabile qualora si ponga la nozione di συνίζησις in proficua relazione con quella di ἀλληλουχία.[51] Secondo la studiosa, infatti, è possibile che

> nella contrazione la coesione agisca come una tendenza degli atomi a rimanere uniti in un aggregato a loro adatto e a mantenere, nei limiti del possibile, ovvero fino a quando non si verifichino fratture fatalmente rovinose per l'intero composto in grado di spezzarne la figura, rapporto e ordine reciproco.[52]

1.2.3 Realtà e incontrovertibilità

Nel prosieguo della sua descrizione della αἴσθησις di Epicuro, Diogene ci informa che nulla v'è che possa confutarla (οὐδὲ ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι, 10.32);[53] la sua veracità (τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν, 10.32), infatti, è garantita dal suo essere reale (τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι), dove l'infinito perfetto ὑφεστάναι possiede qui il medesimo valore del verbo ὑπάρχειν. Questa precisazione di Diogene risulta decisiva, e offre l'occasione per porre in chiaro sin da subito un aspetto cruciale dell'epistemologia di Epicuro, sul quale ritornerò a più riprese nel corso del volume. Mi riferisco alla questione delle due nozioni (o livelli) di verità (e falsità) che è possibile rintracciare nella canonica epicurea.[54] Da un lato, una definizione di verità piuttosto consueta e a noi familiare, intesa come *adaequatio* (o «truth–as–correctness»),[55] concernente τὰ δοξαστά o le ὑπολήψεις (*Hrdt.* 50–51; cfr. anche la sezione sestana dedicata al criterio epicureo, in *Math.* 7.203–216 = 247 Usener).[56] Dall'altro lato, invece, un'accezione di verità che, seppur meno intuitiva, si rivela

50 Masi 2015, 120; si veda anche Leone 2012, 609.

51 Masi 2015, 122.

52 Masi 2015, 122.

53 Cfr. anche Epicur. *RS* XXIII–XXIV. Su Diog. Laert. 10.32, si vedano, in particolare, Striker 1996b, 77–91, e Verde 2018a, 88–89.

54 Sui due significati di "verità" nel pensiero epicureo, si rinvia in special modo a Striker 1996a, 33–42, e Verde 2018a.

55 Bown 2016, 485–501. Per una discussione critica del contributo di Bown, si veda, di nuovo, l'articolo di Verde 2018a, in cui lo studioso cerca di mostrare come alcuni dei "macchinosi" concetti adottati da Bown (quali "predicative complexes") per chiarire la duplice accezione epicurea della verità, lungi dal chiarificare la posizione di Epicuro, ne rendano la comprensione ancor più impervia.

56 Su questa concezione del vero e del falso, cfr. anche Arist. *Metaph.* 9(Θ).10.1051b 2–6.

essere, tra le due, quella fondamentale. Decisiva, a riguardo, la testimonianza di Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, coll. LXXII–LXXIII Puglia),[57] il quale, impegnato a difendere e chiarificare la tesi di Epicuro circa la verità di tutte le αἰσθήσεις, afferma che gli oggetti sensibili (τὰ αἰσθητά) sono veri (ἀληθῆ) non perché sono detti veri (ἀληθῆ λέγεται), ma facendo riferimento al sinonimo di "veri" (τὴν δὲ ἀναφορὰν ἐπὶ τὰ |[5] συνώνυμα τούτοις ποιού|μενοι), in quanto sono realmente esistenti (καθόσον γὰρ ὄντα, col. LXXIII.2–6 Puglia). Una definizione assai simile a quella offerta da Demetrio traspare anche da un passo del libro II del *Contro i logici* di Sesto Empirico (*Math.* 8.9 = 244 e 247 Usener), in cui viene ascritta a Epicuro la tesi per cui tutte le cose percepibili (τὰ αἰσθητὰ πάντα) sono vere ed esistenti (ἀληθῆ καὶ ὄντα), poiché non intercorre differenza alcuna – secondo il fondatore del Giardino – tra il dire che una cosa è vera (ἀληθὲς εἶναί τι λέγειν) e il dire che essa esiste (ἢ ὑπάρχον, cfr. anche Cic. *Luc.* 45 = 223 Usener).[58] In questo caso, la verità (così come la falsità) pertiene non a ciò che viene proferito intorno alle cose, ma alle cose stesse intorno a cui si proferisce. Si tratta della verità connessa alla sensazione, in virtù della quale tutte le αἰσθήσεις risultano parimenti vere. L'αἴσθησις, infatti, altro non è che l'urto provocato dagli εἴδωλα, il quale urto, in quanto κίνησις (*motus*, *DRN* 3.352), risulta inevitabilmente *reale* e, per ciò stesso, *vero*. Ed è esattamente questo il concetto di verità a cui allude Diogene Laerzio nella sua testimonianza sulla sensazione epicurea (10.32).

Alla luce della nozione di verità come realtà appena esaminata, si comprende per quale ragione sempre Diogene (10.32) aggiunga che una sensazione omogenea (ἡ ὁμογένεια αἴσθησις) non è in grado di confutarne un'altra omogenea:[59] essendo ambedue parimenti reali (cfr. ὑφεστάναι), esse possiedono egual forza (cfr. διὰ

57 Sul *PHerc.* 1012 di Demetrio Lacone si veda anche *infra*, 127–129.

58 Poco oltre, sempre in *Math.* 8.9, Sesto Empirico evidenzia i due distinti livelli di verità previsti dall'insegnamento di Epicuro affermando che, per quest'ultimo, «[p]ur essendo vere tutte le cose percepibili (πάντων δὲ τῶν αἰσθητῶν ἀληθῶν ὄντων), le cose opinabili sono differenti, alcune sono vere, altre false» (τὰ δοξαστὰ διαφέρειν, καὶ τὰ μὲν αὐτῶνεῖναι ἀληθῆ τὰ δὲ ψευδῆ; trad. Verde 2018a, 87). L'ipotesi di una possibile relazione tra il passo di Sesto e quello di Demetrio Lacone è suggerita da Verde 2018a, spec. 89–90. Più in generale, per un'indagine esaustiva circa lo *status* dell'αἴσθησις nella filosofia di Epicuro, si segnalano Taylor 1980; Everson 1990; Striker 1996a, 77–91; Vogt 2016; Verde 2018a; Warren 2019. Sulla medesima questione si veda, inoltre, il già citato contributo di Ierodiakonou 2012, 63–69, che ben mette a fuoco e indaga il diverso rapporto vigente tra ἐνάργεια e sensazione (e, più in generale, tra ἐνάργεια e criteri di verità) nell'epicureismo, nello stoicismo e nello scetticismo (accademico e pirroniano).

59 Sono "omogenee", almeno così mi pare di capire, le sensazioni di uno stesso oggetto che risultano uguali tra loro, come quando il soggetto A ha una sensazione dell'oggetto *x* uguale a quella che il soggetto B ha del medesimo oggetto.

τὴν ἰσοσθένειαν),[60] e non v'è modo che l'una ci induca, di per se stessa, a propendere verso di essa più di quanto non lo faccia l'altra. Né una sensazione eterogenea (ἡ ἀνομογένεια) può confutarne un'altra eterogenea,[61] in quanto le due non costituiscono criteri dello stesso oggetto (letteralmente, non sono "critiche" delle stesse cose: οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσι κριτικαί).[62] Nemmeno è in grado però di confutarla il ragionamento, giacché ogni ragionamento (πᾶς γὰρ λόγος) dipende dalle sensazioni (ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται).[63]

Lucrezio si preoccupa di chiarire per quale ragione i sensi non possano essere contraddetti (cfr. *neque sensus posse refelli*, 4.479) nel libro IV, nel cuore della cosiddetta polemica antiscettica.[64] Dopo aver dichiarato che sono i sensi a dare fondamento alla *notities ueri* (4.478–479), egli procede domandando, retoricamente, come potrebbe la ragione, «nata da un senso fallace» (*ab sensu falso ratio orta*), riuscire ad «oppugnare i sensi (*dicere eos contra*), essa che tutta da loro è nata (*tota ab sen-*

60 Il concetto di ἰσοσθένεια, cruciale nella riflessione scettica di Sesto Empirico (cfr., per es., *Pyr.* 1.196, nonché 1.8–10), dovette ricoprire un ruolo di prim'ordine anche nel contesto della Nuova Accademia, almeno stando alla testimonianza latina di Cicerone. Nella chiusa di *Acad. post.* 45 (= F 45 Vezzoli) l'Arpinate riporta che Arcesilao, *contra omnium sententias disserens*, riusciva a distogliere i propri interlocutori dalle loro opinioni, poiché «trovandosi nel medesimo argomento ragioni egualmente pesanti dalle due opposte parti, più facilmente si sospendesse l'assenso dall'una e dall'altra parte» (*Huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias disserens de sua plerosque deduceret, ut cum in eadem re* ***paria*** *contrariis in partibus* ***momenta rationum*** *invenirentur facilius ab utraque parte assensio sustineretur*; su testo latino e traduzione degli *Academici libri,* si veda *infra*, 67, n. 155; sulla ἰσοσθένεια come scaturigine della ἐποχὴ περὶ πάντων si veda Ioppolo 1986, 56–57). Naturalmente, l'equipollenza qui in gioco concerne il livello della verità "proposizionale", laddove, nella testimonianza laerziana su Epicuro, essa ineriva, come abbiamo visto, il piano della realtà della sensazione. Ed è interessante osservare come Plutarco, occultando (in maniera verosimilmente deliberata) quest'abissale differenza, nell'*Aduersus Colotem* contrapponga la ἐποχὴ περὶ πάντων di Arcesilao alla dottrina epicurea della "parità" (ἰσότης), ossia dell'uguale peso/valore veritativo, delle rappresentazioni opposte (1123D–F). Sulla nozione di ἰσοσθένεια, cfr. anche Clem. Al. *Strom.* 8.5.16.3 = *SVF* 2.121.

61 Sono "eterogenee" le sensazioni che, pur essendo di uno stesso oggetto, risultano diverse tra loro, come quando la sensazione che A ha di *x* differisce da quella che ne ha B.

62 Sul valore da attribuire a quest'occorrenza dell'aggettivo κριτικός, si veda *infra*, 82.

63 Si veda Tsouna 2016b, spec. 168–169. Interessante, in relazione a questo punto, richiamare un frammento di Democrito, restituitoci da Galeno (*Exp. Med.* 15.7.10–11 Walzer = VII 27 D23a LM = 68 B 125 DK), in cui l'Abderita immagina che i sensi prendano voce e, rivolgendosi alla ragione, apostrofino la sua pretesa con queste parole: «O misera ragione, tu, che attingi da noi tutte le tue prove, tenti di abbattere noi? Il tuo successo significherebbe la tua rovina» (τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτῶμά τοι τὸ κατάβλημα; trad. Giannantoni 1981). Su questo passo di Democrito, si veda Lee 2005, 217–251, spec. 242–246.

64 Sulla quale *infra*, spec. parr. 3 e 5 (Parte Prima).

sibus orta est). / Se quelli non son veritieri, anche la ragione diventa tutta falsa» (*qui nisi sunt ueri, ratio quoque falsa fit omnis*, 4.483–485).[65] I sensi, inoltre, né possono confutarsi l'uno con l'altro, né possono smentire se stessi:

> *An poterunt oculos aures reprehendere, an aures*
> *tactus?an hunc porro tactum sapor arguet oris,*
> *an confutabunt nares oculiue reuincent?*
> *non, ut opinor, ita est. Nam* ***seorsum cuique potestas***
> ***diuisast, sua uis cuiquest****, ideoque necesse est*
> *et quod molle sit et gelidum feruensue seorsum*
> *et seorsum uarios rerum sentire colores,*
> *et quaecumque coloribus sint coniuncta uidere.*
> *Seorsus item sapor oris habet uim, seorsus odores*
> *nascuntur, seorsum sonitus. Ideoque necesse est*
> *non possint alios alii conuincere sensus.*
> *nec porro poterunt ipsi reprehendere sese,*
> *aequa fides quoniam debebit semper haberi.*
> ***Proinde quod in quoquest his uisum tempore, uerumst****.*
>
> O potranno le orecchie correggere gli occhi, o il tatto / le orecchie? O, d'altronde, questo tatto sarà convinto d'errore / dal gusto della bocca, o lo confuteranno le nari, o gli occhi / lo smentiranno? Non è così, io penso. Giacché ogni senso / (490) ha un potere specialmente distinto, ciascuno ha una facoltà / propria, e perciò è necessario percepire con un senso speciale / ciò che è molle e gelido o infocato, e con un senso speciale / i vari colori delle cose, e vedere quanto ai colori è congiunto. / Una speciale facoltà ha pure il gusto della bocca, per una via / (495) speciale sorgono gli odori, per un'altra speciale i suoni. Si deve / perciò concludere che i sensi non possono confutarsi a vicenda. / E neanche potranno correggersi da sé, / poiché uguale fiducia si dovrà sempre ad essi accordare. / Quindi ciò che in ogni momento è a questi apparso, è vero (*DRN* 4.486–499; qui e in tutte le citazioni che seguiranno, le enfasi sono mie).[66]

In accordo con Epicuro, il poeta latino ribadisce che tutto ciò che è percepito (*uisum*) dai sensi è vero (*uerumst*, 4.499). Per apprezzare appieno il passo riportato, occorre anzitutto ricordare che, coerentemente con quanto insegnato dalla tradizione atomistica,[67] anche per Lucrezio ogni forma di sensibilità è, in qualche

65 Si noti la somiglianza tra la formulazione lucreziana e quella del frammento democriteo citato alla n. 63 (VII 27 D23a LM = 68 B 125 DK).

66 Sul medesimo passo mi soffrmo anche a *infra*, 76. Cfr. anche *DRN* 1.423–425 e 699–700.

67 Aristotele, in *Sens*. 4.442a 29–b 3 (VII 27 R54 LM = 68 A 119 DK), osserva che «Democrito e la maggior parte degli indagatori della natura che trattano delle sensazioni, ne fanno qualcosa di notevolmente assurdo, giacché considerano che tutte quante le sensazioni avvengano per contatto. Se le cose stessero in questo modo, è evidente che ciascuna delle altre sensazioni sarebbe un certo tatto: che questo tuttavia sia impossibile non è cosa difficile da comprendere» (Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ

modo, una sensibilità "tattile", dal momento che «ogni sensazione è effetto di contatto»,[68] diretto o indiretto che sia; a tal proposito, una precisazione risulta doverosa. Per comprendere in che senso si possa affermare il carattere "tattile" di tutti i sensi, senza per questo arrivare a una riduzione di tutti i sensi al solo senso del tatto,[69] è utile richiamare un distinguo recentemente evidenziato da Sedley tra due significati di "tatto":[70] (1) il tatto come senso che coinvolge il contatto (differenziabile, a propria volta, in tatto "interno" e tatto "esterno"), e (2) il tatto come contatto stesso, scevro di implicazioni cognitive.[71] Nell'indicare il senso specifico del tatto, farò riferimento al significato (1). Nell'asserire la natura "tattile" di tutti i sensi, invece, mi riferirò al significato (2). In quanto attivati da oggetti provenienti dall'esterno, tutti i sensi debbono essere ricondotti a percezione di oggetti per contatto,[72] benché i *corpora* da cui i diversi sensori sono toccati si diversifi-

αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν. καίτοι εἰ οὕτω τοῦτ' ἔχει, δῆλον ὡς καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἑκάστη ἁφή τίς ἐστίν· τοῦτο δ' ὅτι ἀδύνατον, οὐ χαλεπὸν συνιδεῖν, trad. Carbone 2002). La ragione di tale impossibilità risiede, secondo lo Stagirita (*Sens.* 4.442b 4–24), nel fatto che se davvero solo il contatto con gli atomi consentisse la percezione dei diversi sensibili, allora i sensibili comuni sarebbero percepiti alla stessa maniera dei sensibili propri. Tale conclusione risulta tuttavia inammissibile, dal momento che, come Aristotele ribadisce a più riprese (si veda *infra*, par. 2.2), i sensi non si ingannano esclusivamente intorno ai sensibili propri, ma non in relazione ai sensibili comuni (cfr. *De an.* 2 (B).6.418a 14–16; 3(Γ).3.428b 22–24).

68 Giussani 1896b, 340.

69 Che questa riduzione invece si dia effettivamente è ipotesi sostenuta da Ernout/Robin 1962, vol. I, 274–275; Bailey 1928, 404; Furley 1989, 161; Rosenmeyer 1996, 141–142; Maurette 2014, 315, i quali ritengono di poter rinvenire una conferma della loro posizione nei versi 434–435 del libro II del *DRN*, che, a una prima lettura, parrebbero enfatizzare, con tono solenne, il ruolo del senso del tatto rispetto a quello degli altri sensi, che ad esso risulterebbero dunque, da ultimo, riducibili.

70 Sedley 2018c, 64. La medesima distinzione è delineata anche da Steiner Goldner 2017, 53–55.

71 Sedley 1989a, 126, 129–132, e 2018a, spec. 64–72.

72 Ogni sensazione, in tal senso, si rivela essere, in ultima istanza, una sensazione "tattile". Questa primazia del "tattile", che, sulla base di quanto appena chiarito, non equivale a una riducibilità degli altri sensi al senso del tatto, nemmeno sembra aver qualcosa da spartire con quella primazia in termini di "sopravvivenza" che troviamo in Aristotele, il quale concepisce il senso del tatto come il fondamento di tutti gli altri. In assenza del tatto, infatti, secondo lo Stagirita, «non è possibile che l'animale esista» (οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἁφῆς εἶναι ζῷον, *De an.* 3(Γ).12.434b 23–24, e, più in generale, 434a 27–b 24). La ragione di ciò si trova espressa poche righe prima: «Poiché l'animale è un corpo animato, ed ogni corpo è tangibile, e tangibile è ciò che è percepibile per contatto, il corpo dell'animale deve avere la capacità tattile, se l'animale deve conservarsi. In effetti gli altri sensi, come l'olfatto, la vista e l'udito, percepiscono attraverso altre cose, mentre ciò che entra in contatto con gli altri oggetti, se non possiede la sensazione, non potrà evitare alcuni e prenderne altri. Ma se è così, è impossibile che l'animale si conservi» (ἐπεὶ γὰρ τὸ ζῷον σῶμα ἔμψυχόν ἐστι, σῶμα δὲ ἅπαν ἁπτόν, ἁπτὸν δὲ τὸ αἰσθητὸν ἁφῇ, ἀνάγκη [καὶ] τὸ τοῦ ζῴου σῶμα ἁπτικὸν εἶναι, εἰ μέλλει σώζεσθαι τὸ ζῷον. αἱ γὰρ ἄλλαι αἰσθήσεις δι' ἑτέρων αἰσθάνονται, οἷον ὄσφρησις ὄψις ἀκοή· ἁπτόμενον δέ, εἰ μὴ ἕξει αἴσθησιν, οὐ δυνήσεται τὰ μὲν

chino tra loro, di modo che proprio la divergenza tra i *corpora* (che continuamente ci impattano dall'esterno) permette il discernimento dei diversi organi sensoriali.[73] Nello specifico, Lucrezio spiega che la vista (visione, *uisum*) è cagionata da *corpora* – vocabolo che, differentemente da *simulacra*, enfatizza il carattere tattile della vista – che «feriscono gli occhi (*feriant oculos*) e suscitano il vedere» (*uisumque lacessant*, 4.217 = 6.923);[74] l'olfatto da odori che «continuamente fluiscono» da alcune sostanze (*perpetuoque fluunt certis ab rebus odore*, 4.218 = 6.924); l'udito dalle «varie voci» (*uariae uoces*) che incessantemente volteggiano per l'aria (4.221 ~ 6.927: *nec uarii cessant sonitus manare per auras*); il gusto, poi, dipende da particelle che penetrano nella cavità orale, come quando, passeggiando in riva il mare, ci entra nella bocca un'umidità dal sapore salmastro, o quando, nel veder rimescolare un infuso di assenzio, siamo punti dall'amaro (4.222–224 = 6.928–934); in merito al tatto, infine, il poeta scrive che esso è generato da una causa simile a quella da cui è mossa la vista (*necessest* / *consimili causa tactum uisumque moueri*, 4.232–233),

> *quoniam manibus tractata figura* 230
> *in tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae*
> *cernitur in luce et claro candore*
>
> (230) giacché una forma palpata con le mani / nelle tenebre si riconosce in certo modo uguale a quella / che si scorge alla luce e nel luminoso fulgore (*DRN* 4.230–232).

Il tatto, in altri termini, permette di percepire al buio ciò che la vista consente di cogliere alla luce del giorno, di modo che «se tastiamo un oggetto quadrato e di

---

φεύγειν τὰ δὲ λαβεῖν. εἰ δὲ τοῦτο, ἀδύνατον ἔσται σώζεσθαι τὸ ζῷον, *De an.* 3(Γ).12.434b 11–18; trad. Movia 2015). Secondo Aristotele, di conseguenza, la preminenza del tatto è legata al suo essere indispensabile per la conservazione del vivente, e in tal senso esso diviene condizione d'esistenza di tutti gli altri sensi; per Lucrezio (e gli Epicurei), diversamente, la preminenza del "tattile" (e *non*, si badi bene, del senso del tatto) è di ordine gnoseologico. Sulla priorità del senso del tatto in Aristotele, si segnala lo studio di Steiner Goldner 2017.

73 Per uno studio puntuale ed esaustivo sulla relazione tra organi di senso e rispettivi sensibili in Lucrezio si rinvia a Repici 2011.

74 Traduco modificando lievemente la resa di Giancotti. Sempre fondamentale, su questo verso, la breve nota lucreziana di Giussani 1900, 43–44 (si tratta della *Nota lucreziana al v. 215* = v. 217 Deufert), il quale correttamente spiega la presenza del termine *corpora*, dove ci si attenderebbe – avendone appena discusso l'esistenza e i caratteri – *simulacra* (si veda Brieger 1894, lix, che, anche in ragione di ciò, espunge, come interpolazione non lucreziana, i versi 217–229 [Brieger/Deufert]: «postquam Lucretius accuratissime de simulacris egit, demonstrare esse omnino effluvia [ἀπορροίας] quae sensus lacesserent, sununae esset ineptiae»), rilevando che, nella lacuna immediatamente precedente al v. 217 [Deufert], Lucrezio potrebbe aver volutamente modificato la propria terminologia per rammentare ed enfatizzare la natura tattile di *ogni* sensazione.

questo / riceviamo l'impressione nelle tenebre» (*si quadratum temptamus et id nos* / *commouet* [*et*] *in tenebris*), alla luce ad offrirsi quadrata allo sguardo sarà la sua immagine (*in luci quae poterit res* / *accidere ad speciem quadrata, nisi eius imago?*, 4.234–236). Una considerazione simile compare anche in un passo del *PHerc*. 19/698, contenente un trattato sulle sensazioni attributo a Filodemo di Gadara.[75] In esso si osserva come il tatto – il cui oggetto proprio viene identificato con il corpo in quanto tale (col. XX A.1–6 Monet), ossia con quello che gli Epicurei definivano il "tangibile", cfr. *DRN* 1.304[76] –, e la vista – il cui oggetto proprio è il colore – si rivelino, in un certo senso, assimilabili a proposito della percezione della forma e della grandezza di un corpo. Quest'ultime, infatti, sono colte non solo dal tatto, ma anche attraverso gli occhi, dal momento che la forma visibile di un corpo (τὸ σχῆμα τὸ ὁρα[τόν], col. XXI A.4 Monet) coincide con la posizione dei colori (dove il colore è l'oggetto proprio dell'occhio) sulla parte più esterna dello stesso (τῶν χρωμάτω[ν] ἡ [ἐξω]|τάτω θέσις, 5–6), e la grandezza visibile (τὸ [μέ]|γεθος τὸ ὁρατόν, 6–7) altro non è che la posizione contigua della pluralità dei colori (τῷ̣[ν]| πλειόνων χρωμάτω[ν]| ἡ κατὰ τὸ ἐξῆ̣ς θέσι[ς], 7–9). Forma e grandezza, in questo senso, costituirebbero, per l'autore del trattato, dei sensibili comuni (κοινὰ [αἰσθητά], cfr., per es., col. XXV A.3 Monet),[77] dottrina, questa, che non può che richiamare quanto si legge nel *De anima* di Aristotele, dove a essere definiti κοινὰ [αἰσθητά] sono precisamente il movimento (κίνησις), la quiete (ἠρεμία), il numero (ἀριθμός), la figura (σχῆμα) e la grandezza (μέγεθος, 2(B).6.418a 18–20, e 3(Γ).1.425a 14–16).[78] Ora, il parziale collimare di tatto e vista finiva per generare, secondo l'autore del *PHerc*. 19/698, la situazione apparentemente paradossale per cui il tatto, incapace di afferrare i colori, è in grado di afferrare la loro posizione più esterna (col. XXI A.10–18 Monet). La forma percepibile per mezzo della vista, tuttavia, come viene chiarito poco dopo, può dirsi, al limite, "analoga" (cfr. κατ' αὐτὴν ἀναλογίαν, col. XXV A.2 Monet) a quella percepita tramite il tatto (e dagli altri sensi, tutti suscettibili di recepire la forma), dacché il numero di atomi che è in grado di percepire la vista è diverso da quello che è in

75 L'edizione di riferimento più recente è Monet 1996. Questo testo verrà preso in esame e approfondito successivamente nel par. 2.2 di questa Parte Prima del lavoro, al quale si rimanda anche per la contestualizzazione dell'opera e i riferimenti bibliografici essenziali.

76 Cfr. anche col. XXIX A.3–16 Monet, in cui si precisa che la caratteristica peculiare (τὸ ἴδιον, 4) del tatto consiste nel non registrare qualità alcuna (τὸ μηδεμίας | ἀντιλαμβάνεσθαι ποι|ότητος, 4–6). Su questo passo, si rinvia specialmente a Sedley 2018c, 66–67.

77 Specificamente sulla questione dei sensibili comuni, si veda sicuramente Long/Sedley 1987.

78 In Arist. *Sens.* 4.442b 5–7 vengono annoverati, tra i sensibili comuni, anche le coppie ruvido/liscio e acuto/ottuso, le quali, tuttavia, risultano riconducibili allo σχῆμα (si veda Zucca 2015, 152, n. 89).

grado di percepire il tatto.[79] Interessante notare, fra l'altro, come il rapporto analogico a cui allude Filodemo (?) richiami molto da vicino l'espressione *consimilis causa* impiegata da Lucrezio in *DRN* 4.233.

Il dettato di Lucrezio presenta tuttavia un'argomentazione non totalmente riconducibile a quella avanzata dall'autore del trattato sulle sensazioni; il poeta, infatti, al fine di discriminare la vista dal tatto, incentra il proprio discorso sulla coppia di contrari luce/oscurità, a riprova del fatto che i rispettivi sensori, in virtù delle diverse strutture atomiche da cui sono costituiti, risultano diversamente suscettibili ai *corpora* provenienti dall'esterno: la vista è stimolata dai colori, i quali «non posso sussistere in assenza di luce» (*nequeunt sine luce colores esse*, *DRN* 2.795–796; trad. mia), il tatto, invece, e diversamente da quanto accade in Filodemo (?),[80] è attivato, secondo Lucrezio, da *quod molle sit et gelidum feruensue* («ciò che è molle e gelido o infocato», *DRN* 4.492), vale a dire dalla consistenza e dalla temperatura degli oggetti (cfr. anche 4.265–268, per la consistenza, e 1.494–496, per la temperatura; si noti che in tutti i casi in cui è il senso specifico del tatto a essere in gioco, ciò che tocca è un dito, una mano, ecc.).[81]

Si comprende dunque, alla luce delle considerazioni appena svolte, per quale ragione Lucrezio, pur riconoscendo il carattere "tattile" di tutti i sensi, escluda il verificarsi di una qualsivoglia confusione o interferenza, per quanto minima, tra i rispettivi sensibili propri: a ciascuno dei sensi, infatti, è assegnato un diverso potere (*potestas*), ciascuno è dotato di una propria facoltà (*uis*, 4.489–490); un

79 L'argomentazione pare essere attribuita ad Apollodoro (definito da Diogene Laerzio, 10.25, ὁ Κηποτύραννος; il suo scolarcato e la sua morte sono da collocarsi nel II sec. a.C.). Più precisamente, stando alla ricostruzione di Monet 1996, si afferma che mentre il tatto è in grado di recepire tutti i 10000 atomi di cui è composto un corpo, la vista è in grado di percepire solo i 1000 disposti sulla superficie, cfr. [Philod.] [*Sens.*], *PHerc.* 19/698, col. XXIII A.5–18 Monet.

80 Anche l'autore del *PHerc.* 19/698, in realtà, alla col. XXIX A.11–16 Monet riconosce che, in un certo senso, la temperatura e la consistenza sono gli oggetti propri del tatto (si legge infatti che la consistenza e la temperatura sono le qualità specifiche registrate dal tatto se si considera la funzione *comune* del tatto – ossia la funzione che il tatto condivide con gli altri sensi – di registrare lo stato qualitativo interno della carne), senza per questo rinunciare alla tesi, avanzata nella col. XXVI A Monet, per cui l'oggetto proprio del tatto è il tangibile; non è detto, di conseguenza, che la posizione lucreziana confligga con quella filodemea (?). Su questo punto, si veda anche Long/Sedley 1987, 132.

81 Quando, in *DRN* 1.302–304, Lucrezio scrive che «tuttavia tutte queste cose [*scil.* odori, freddo, suoni, ecc.] è necessario che constino / di natura corporea, perché possono colpire i sensi. / Nessuna cosa, infatti, può toccare ed essere toccata, se non è un corpo» (*quae tamen omnia corporea constare necessest* / *natura, quoniam sensus inpellere possunt.* / *tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*), non sta affermando, a mio parere, che il corpo è l'oggetto proprio del *senso* del tatto, bensì, come già sottolineato, che tutto ciò che tocca i nostri sensi, attivando la sensazione, ha natura corporea, dacché solo ciò che è corporeo può tangere ed essere toccato.

odore «si avverte» (*uarios rerum sentimus odores*), ma è impossibile «vederlo» (*numquam cernimus*) arrivare fino alle narici, ed è impossibile «scorgere» (*nec* [...] *tuimur*) e «percepire con gli occhi» (*nec* [...] *usurpare oculis*) il freddo e il caldo, o «vedere» (*nec* [...] *cernere*) i suoni, sebbene tutte queste cose esistano e possiedano natura corporea, dacché il senso è da esse toccato e stimolato (1.298–304; cfr. anche 4.486–488, 524–525). Nel caso del gusto, invece, il sapore (*sucus*)[82] viene «avvertito» (*sentimus*) dalla lingua e dal palato per contatto diretto con il cibo che, nel masticare, viene «spremuto» (*exprimimus*) nella bocca (4.615–619). Il gusto sembra quindi essere, almeno per modalità di funzionamento, ossia in quanto agisce anch'esso per contatto diretto, il senso maggiormente affine a quello del tatto, come del resto già Aristotele non aveva mancato di evidenziare.[83]

1.2.4 Sensi "distali", sensi "prossimali": alcune questioni

Come per Aristotele, anche rispetto a Lucrezio, seppur per ragioni diametralmente differenti, la distinzione tra sensi "distali" e sensi "prossimali" o "per contatto" risulta, fondamentalmente, inadeguata.[84] Per il poeta, infatti, come abbiamo appena ricordato, tutti i sensi sono "toccati" (fisicamente) da ciò che percepiscono, sicché tutti possono definirsi, sotto questo rispetto, sensi "per contatto". Cionondimeno, alla luce della loro efficacia esplicativa, nel presente paragrafo farò comunque ricorso alle diciture "distale"/"prossimale", fermo restando che la percezione, per Lucrezio (come pure per Aristotele), ha inevitabilmente luogo sempre ed esclusivamente *per contatto*.

---

82 Torneremo più approfonditamente su questo termine nel prossimo paragrafo.

83 Cfr. Arist. *De an.* 2(B).10.422a 8–11, in cui si legge che «[l']oggetto del gusto è una specie di tangibile, ed è questo il motivo per cui non è percepito mediante un corpo estraneo che funga da mezzo, poiché ciò non si verifica neppure per il tatto. Inoltre il corpo in cui si trova il sapore (ossia l'oggetto del gusto) è nell'umido come nella sua materia, e l'umido è qualcosa di tangibile» (Τὸ δὲ γευστόν ἐστιν ἁπτόν τι· καὶ τοῦτ' αἴτιον τοῦ μὴ εἶναι αἰσθητὸν διὰ τοῦ μεταξὺ ἀλλοτρίου ὄντος σώματος· οὐδὲ γὰρ τῇ ἁφῇ. καὶ τὸ σῶμα δὲ ἐν ᾧ ὁ χυμός, τὸ γευστόν, ἐν ὑγρῷ ὡς ὕλῃ· τοῦτο δ' ἁπτόν τι, trad. Movia 2015). Pur trattandosi di un senso "per contatto", e non "a distanza", in altri termini, il μεταξύ (il "mezzo", in questo caso l'umido, mentre nel caso del tatto è la σάρξ, la carne, cfr. spec. *De an.* 2(B).11.423b 26: τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ ἡ σάρξ) è condizione necessaria. Il medesimo principio, lo vedremo a breve, sembra valere anche per la prospettiva lucreziana.

84 Sebbene infatti il distinguo emerga con chiarezza da alcuni luoghi aristotelici (cfr., per es., *De an.* 2(B).7.419a 7–419b 3; 3(Γ).1.424b 27–30; cfr. anche 3(Γ).12.434b 25–28, insieme a *Sens*. 1.436b 15–24), la distinzione ammessa dallo stagirita è semmai, come sarà chiarito a breve nel corpo del testo, quella tra percezione per azione del mezzo (ὑπὸ τοῦ μεταξύ), propria dei sensi cosiddetti "distali", e percezione col mezzo (ἅμα τῷ μεταξύ, *De an.* 2(B).10.423b 14–15), propria dei sensi "prossimali".

Giova anzitutto ricordare che, diversamente da quanto traspare dalla lettera a Erodoto, in cui sono indagati esclusivamente i sensi "distali", ovvero vista,[85] udito e olfatto,[86] il poeta dedica ampio spazio ai sensi "prossimali", ossia gusto[87] e tatto.[88] L'esclusione di quest'ultimi dal dettato dell'epistola del Maestro – nonché da quanto ci rimane del Περὶ φύσεως[89] – potrebbe trovare giustificazione, per quanto riguarda il gusto, nella natura compendiale dello scritto, mentre, per quanto riguarda il tatto, nel fatto che la sua trattazione doveva apparire, in un certo qual modo, desumibile da quella, forse più complessa, dei sensi della vista, dell'udito e dell'olfatto. Un'ulteriore ipotesi, non necessariamente in contrasto con quella appena esposta, consiste nel ritenere che l'"omissione", da parte del Maestro, dei sensi "per contatto", consegua a un ben preciso intento polemico, ossia quello di dissuadere il destinatario dello scritto a credere che i sensi "a distanza", non toccando in maniera diretta i loro oggetti, non funzionassero anch'essi per contatto, vale a dire grazie all'urto provocato sui sensori da parte di *corpora* provenienti dall'esterno.[90] Epicuro, in tal senso, data la "brevità" e le finalità della lettera a Erodoto, avrebbe preferito concentrarsi esclusivamente su quei sensi che generavano fraintendimento, piuttosto che dilungarsi intorno a quelli la cui comprensione risultava già non troppo divergente da quella epicurea.

Due sono le questioni su cui vorrei soffermarmi in questo paragrafo, la prima relativa ai sensi "distali", la seconda, invece, ai sensi "per contatto". Per quanto concerne la prima, l'elemento che maggiormente mi preme qui porre a fuoco è la funzione svolta, rispetto ai sensi "distali", in particolare alla vista e al-

85 Epicur. *Hrdt*. 49. Sul senso della vista in Epicuro si rimanda a Lee 1978, spec. 40–43.

86 Epicur. *Hrdt*. 52–53. Sulla trattazione dell'udito in Epicuro si rimanda, ancora, a Lee 1978, spec. 31–40.

87 *DRN* 2.398–407, 422–430; 4.615–672. Sul senso del gusto in Lucrezio si segnalano, in particolare, Rosenmeyer 1996 e, di recente, Zinn 2021.

88 *DRN* 2.333–477; 4.230–238. Sul tatto in Lucrezio si vedano Maurette 2014, spec. 312–315, e Sedley 2018c.

89 Per quanto concerne il gusto (γεῦσις, e γεύω, "assaporare", "gustare"), la sola occorrenza, presente negli scritti superstiti di Epicuro, del verbo γεύω, in *Pyth*. 85, è impiegata non con significato letterale, ma con il valore metaforico di "fare esperienza" (si veda Verde 2022a, 112). In merito al tatto, poi, i soli rimandi compaiono in due frammenti del Περὶ φύσεως, ossia *Nat*. XI, *PHerc*. 1042/154, [26][16] Arrighetti, 5 (ἀφήν), e *Nat*. XXV, *PHerc*. 1056, 2.1 Laursen 1995, 101 = [34][10] Arrighetti, 9 (τὰς ..[±6/7]ς ἁφάς). Nel primo caso, la lacunosità del frammento non consente di asserire alcunché; nel secondo caso, il rimando non è al senso del tatto *tout court*, ma al "contatto". Giova ricordare, in ogni caso, che, stando a Diogene Laerzio (10.28), Epicuro fu autore di un trattato Περὶ ἁφῆς, incentrato, secondo DeWitt 1954, 204, sul principio per cui «only the corporeal can deliver a stimulus and only the corporeal can receive one», tesi la cui inevitabile conseguenza consisterebbe, secondo lo studioso, nel «reducing all sensation to the level of touch»

90 Repici 2020, 91.

l'udito, dall'aria. Si tratta di un problema che riveste un ruolo cruciale in seno a questa Parte Prima dello studio, sicché è bene tracciarne sin da ora i contorni. A tal fine, un rapido confronto con la posizione aristotelica costituisce una premessa indispensabile. Secondo lo Stagirita non si verifica mai, nemmeno nel caso dei sensi prossimali, un contatto *diretto* tra gli αἰσθητά e i rispettivi αἰσθητήρια: in *De an.* 2(B).11.423b 1–7, il filosofo si domanda se vi sia un solo modo di percepire i diversi sensibili, o se, invece, quest'ultimi siano percepiti in maniere differenti, «come si pensa correntemente che il gusto e il tatto si esercitano per contatto, mentre gli altri sensi operano a distanza» (καθάπερ νῦν δοκεῖ ἡ μὲν γεῦσις καὶ ἡ ἁφὴ τῷ ἅπτεσθαι, αἱ δ' ἄλλαι ἄποθεν, trad. Movia 2015). La seconda ipotesi, prosegue il filosofo, non corrisponde a verità, giacché anche nel caso del tatto (e del gusto, il cui oggetto è una specie di tangibile, cfr. 2(B).10.422a 8: Τὸ δὲ γευστόν ἐστιν ἁπτόν τι) la percezione avviene attraverso il mezzo (διὰ τοῦ μέσου, 11.423b 7), benché esso ci sfugga. La distinzione, perciò, è da tracciare, semmai, tra percezione che si verifica *grazie* all'azione del mezzo (**ὑπὸ** τοῦ μεταξύ), propria dei sensi di vista, udito e olfatto, e percezione che avviene *insieme con il* mezzo (**ἅμα** τῷ μεταξύ, 423b 14–15), propria di tatto e gusto. Per gli Epicurei, invece, il *medium* della percezione, che pure, lo vedremo a breve in Lucrezio, non risulta affatto esentato dalla possibilità di interferire nei processi percettivi, non costituisce più una condizione d'esistenza degli stessi (Arist. *De an.* 2(B).7.419a 20: ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξύ).[91] Il contatto tra l'oggetto della percezione e l'organo sensorio è *non* mediato, dacché l'εἴδωλον, conviene sempre ribadirlo, *è* quell'oggetto, e non, come teorizzato da Aristotele, una forma sensibile (necessariamente) impressa nell'aria, nell'acqua o in qualche altro materiale che possa fungere da μεταξύ (*De an.* 2(B).7.418b 6–7). Di conseguenza, mentre per lo Stagirita è il mezzo ciò che è mosso dalle qualità sensibili e che è in grado, a propria volta, di muovere il sensorio (*De an.* 2(B).7.419a 27–28), per Lucrezio (e gli Epicurei) è l'oggetto stesso, anche nel caso dei sensi "distali", a impattare l'organo sensoriale.

Nondimeno, come traspare piuttosto chiaramente da alcuni versi del *DRN*, è dall'aria che il poeta fa dipendere la possibilità di avere una visione di oggetti o una percezione di suoni e parole più o meno precisa e dettagliata (cfr., per es., 4.250–253, 353–363, 553–562). È stato osservato che, su questo punto, Lucrezio pare allontanarsi, in qualche misura, dal dettato di Epicuro – per il quale l'aria interpo-

91 Tanto che, spiega Aristotele, «se si pone l'oggetto colorato sullo stesso organo della vista, non lo si vedrà» (*De an.* 2(B).7.419a 12–13). Questo controfattuale non vale, naturalmente, per tatto e gusto, il cui contatto con l'oggetto è diretto – sicché la vista può effettivamente considerarsi, sotto questo rispetto, un senso "a distanza" –, sebbene il mezzo rimanga, anche in questi casi, requisito necessario per il darsi della percezione.

sta non pare svolgere alcun ruolo in relazione ai sensi "a distanza" –,[92] avallando una posizione maggiormente vicina, almeno per certi aspetti, alla prospettiva dell'atomismo delle origini. Democrito, infatti, al fine di riuscire a rendere conto del funzionamento di vista e udito, faceva verosimilmente appello non direttamente all'urto generato da *simulacra* su occhi e orecchie, bensì, non troppo diversamente da Aristotele,[93] alla formazione di impronte nell'aria (ἡ ἀποτύπωσις ἡ ἐν τῶι ἀέρι, Theophr. *Sens*. 51 = VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK). Laddove però per lo Stagirita, come spiegato poc'anzi, il μεταξύ–aria è una *condicio sine qua non*, poniamo, della vista, per Democrito il mezzo costituisce piuttosto un impedimento, tanto che egli avrebbe sostenuto che «se il mezzo divenisse vuoto, si vedrebbe distintamente anche una formica che si trovasse in cielo» (εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη, Arist. *De an*. 2(B).7.419a 16–17 = VII 27 R58 LM = 68 A 122 DK; trad. Movia 2015). Nel caso della vista, l'aria, una volta "improntata", divenendo consistente e colorandosi, si mostra nella parte umida degli occhi, penetrandola e consentendo, in questo modo, la formazione dell'immagine visiva, a patto che le vene oculari si trovino in una condizione che permetta loro di essere configurate in modo uguale (ὁμοιοσχημονεῖν) a ciò da cui ricevono l'impressione (τοῖς ἀποτυπουμένοις, Theophr. *Sens*. 50 = VII 27 D147 LM = 68 A 135 DK). Per quanto concerne l'udito, similmente, l'aria circostante, penetrando uniformemente in tutto il corpo, produce un movimento (κίνησιν ἐμποιεῖν), il quale diviene particolarmente accentuato all'interno delle orecchie, in virtù della loro peculiare conformazione (Theophr. *Sens*. 55 = VII 27 D157 LM = 68 A 135 DK).[94] Alla luce delle problematiche legate alla considerazione dell'aria interposta come *medium* della percezione (cfr. Theophr. *Sens*. 51–54 = VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK),[95] Epicuro, lo si è già sottolineato

92 Repici 2011, 72–73.

93 Cfr. Arist. *De an.* 2(B).12.424a 21–24. L'immagine del blocco di cera nella spiegazione dei processi percettivi compare, com'è noto, anche nel *Teeteto* di Platone (191c 8–e 1); si veda *infra*, 158 e n. 471, specialmente per un confronto con la trattazione epicurea del criterio della prolessi, per la formazione della quale la nozione di "impronta" (τύπος), seppur non esplicitamente connessa al modello anello–cera, detiene un ruolo primario.

94 Sul tema della percezione in Democrito, si rimanda, ancora una volta, a Sassi 1978.

95 Oltre all'obiezione, ricordata in precedenza, concernente l'inadeguatezza dell'aria a svolgere la funzione di *medium* della percezione, Teofrasto rileva che un ulteriore elemento di problematicità legato alla teoria della percezione democritea derivava dalla difficoltà di spiegare in quale maniera l'impronta impressa nell'aria, che deve necessariamente presentarsi con la propria facciata rivolta verso l'oggetto veduto, possa poi esibire a noi la medesima facciata. Per farlo, l'impronta dovrebbe girare su se stessa; bisognerebbe allora dimostrare come ciò si verifichi e in qual modo avvenga un tale capovolgimento (*Sens*. 52 = VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK). «Altro punto: quando vediamo parecchi oggetti in un medesimo luogo, come mai potranno stare insieme tante impronte diverse nella medesima aria? E ancora: com'è possibile che due persone si vedano reciprocamente? Perché le impronte dovrebbero incrociarsi, essendo ciascuna di esse situata proprio

in precedenza, postulò che l'immagine si imprimesse direttamente sulla pupilla, dispensando l'aria da qualunque compito nella formazione delle impressioni visive e uditive.[96] Lucrezio, enfatizzando nuovamente il ruolo dell'aria, seppur limitatamente alla causa fisica (esterna) dei diversi intoppi in cui può incorrere la percezione di qualità dei corpi quali dimensioni, colori, odori e suoni, parrebbe dunque recuperare, ovviamente *mutatis mutandis*, l'antica istanza democritea.[97] Quest'ipotesi mi pare, tuttavia, piuttosto discutibile dal momento che Lucrezio, diversamente dall'Abderita, non richiama l'aria nell'atto della percezione, ma soltanto in relazione alla distanza che separa l'oggetto dal soggetto senziente,[98] ed è sufficiente prestare attenzione ai versi 246–255 del libro IV per rendersi conto di come essa sia chiamata in causa anzitutto per *calcolare* la distanza che separa l'uno dall'altro percipiente e percepito,[99] e mai a proposito dell'atto percettivo vero e proprio, pena il venir meno della validità della dottrina dei simulacri. In aggiunta, occorre massima cautela nell'affermare che Epicuro abbia eliminato *in toto* la funzione dell'aria quale intermediario della visione (o dell'udito). Come annotato da Asmis, risulta più verosimile pensare a una modifica, da parte di Epicuro, della dottrina democritea, che non a una radicale presa di distanza da essa.[100] Ciò che differenzia le posizioni di Epicuro e Lucrezio in merito alla funzione dell'aria è, semmai, come vorrei provare a dimostrare nel corso dei prossimi capitoli, la prospettiva adottata. A mio giudizio, infatti, lungi dal negare all'aria un qualche ruolo nella

di faccia alla persona da cui proviene. Questi problemi, dunque, attendono la soluzione» (*Sens*. 52 = VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK, trad. Giannantoni 1981). A tale tipologia di criticità, Epicuro tentò probabilmente di rispondere nel libro II del Περὶ φύσεως mediante l'introduzione della dottrina degli εἴδωλα: essi, infatti, staccandosi dagli oggetti e andando a impattare direttamente contro l'organo della vista, si presentano con la facciata del corpo già rivolta verso di noi (col. 38 Leone). Si veda Leone 2012, 111–112 (unitamente al commento relativo alla col. 38).

96 Il che sembra trasparire anche dal paragrafo 53 della lettera a Erodoto, in cui, verosimilmente in polemica con la posizione avallata da Aristotele nel *De anima* (cfr., per es., 2(B).7.419a 13–21, e 8.419b 18–420a 11), Epicuro, trattando dell'udito, afferma che «non si deve, dunque, ritenere che l'aria stessa venga formata dalla voce emessa o da suoni dello stesso genere – infatti non potrebbe certo subire ciò da quella (voce) –, ma che, non appena emettiamo la voce, subito l'urto che si genera in noi produce una certa espulsione di alcune masse, che vanno a costituire un deflusso simile al soffio, che provoca per noi l'affezione acustica» (Οὐκ αὐτὸν οὖν δεῖ νομίζειν τὸν ἀέρα ὑπὸ τῆς προϊεμένης φωνῆς ἢ καὶ τῶν ὁμογενῶν σχηματίζεσθαι – πολλ ἠν γὰρ ἔνδειαν ἕξει τοῦτο πάσχων ὑπ' ἐκείνης – ἀλλ' εὐθὺς τὴν γινομένην πληγὴν ἐν ἡμῖν, ὅταν φωνὴν ἀφίωμεν, τοιαύτην ἔκθλιψιν ὄγκων τινῶν ῥεύματος πνευματώδους ἀποτελεστικῶν ποιεῖσθαι, ἢ τὸ πάθος τὸ ἀκουστικὸν ἡμῖν παρασκευάζει). Su questo passo si veda ora anche Verde 2022b, 52–53.

97 Repici 2011, 72–73.

98 Leone 2012, 96, n. 278.

99 *Infra*, par. 2.2.2.

100 Asmis 1984, 308–109, seguita da Leone 2012, 96, n. 278.

visione, Epicuro ricorre ad essa con l'obiettivo precipuo di *rimarcare* la fiducia che occorre riporre nella veridicità della sensazione. Certamente l'aria opera degli smussamenti sugli angoli del simulacro, che saranno tanto più profondi quanto maggiore sarà la distanza che ci separa dall'oggetto della percezione, ma ciò non deve in alcun modo far dubitare dell'affidabilità dei nostri sensi. Nel libro II del Περὶ φύσεως, infatti, si insiste sulla capacità dei simulacri di attraversare grandi distanze rimanendo intatti, allo scopo di salvaguardare la verosimiglianza dei simulacri con gli oggetti di provenienza. Un rapido cenno alle coll. 114/XX–XXI.1 Leone è forse d'uopo. Sfruttando l'analogia con il fenomeno del vento introdotta nella colonna immediatamente precedente (*Nat*. II, coll. XVIII.15–XIX.7 Leone),[101] Epicuro spiega che come i venti propizi (τὰ οὔρια), muovendosi e scontrandosi con aggregati di dimensioni ridotte, possono financo spostare quest'ultimi, procurando a se stessi un facile cammino (εὐοδί[αν, col. 113.23 Leone), così gli εἴδωλα (se comprendo correttamente), grazie alla spinta che proviene loro attraverso il meccanismo della πάλσις,[102] sono in grado, pur modificando la loro forma originaria (κα[ὶ τὴ]ν | μετα]λλ[α]γὴν ἐκ | τῆς ἐξ] ἀ[ρχ]ῆς ἀπορ|ρυείσης, col. 114.6–9 Leone; cfr. anche col. XX.7–10 Leone), di giungere in qualche modo a «salutare terra» (cfr. γῆν δὲ π]ροσασπά|ζονταί που, col. 114.5–6 Leone; cfr. anche col. XX.5–6 Leone), preservando la corrispondenza simmetrica con gli oggetti solidi da cui si dipartono (cfr. συμμέτρως ἔχο]υ|σαι στερεμνίοις, col. 114.3–4 Leone; cfr. anche col. XX.3–4 Leone). Lucrezio, dal canto suo, perlomeno secondo la lettura che proverò ad avanzare, sembra appellarsi all'aria da un'angolatura differente, direi quasi *apologetica*, e tesa, verosimilmente, a *giustificare*, tramite il ricorso al potere deformante dell'aria, l'illusorietà legata, per esempio, al fenomeno della torre quadrata che da lontano appare rotonda (cfr. *DRN* 4.353–363). In sintesi, ritengo si possa sostenere che laddove Epicuro, attraverso l'aria capace di modificare i contorni dell'εἴδωλον, intende rendere ancor più evidente la capacità dell'εἴδωλον stesso di veicolare il vero, il poeta latino chiama in causa l'aria allo scopo di giustificare il fatto che la piena veridicità della sensazione, in mancanza delle adeguate condizioni, può talvolta venire meno.

101 Epicur. *Nat*. II, coll. XVIII.15–XIX.7 Leone: «Se anche alcuni fra i corpi hanno questo processo (di spinta) quando attraversino, anche la natura delle immagini, come dico, può muoversi secondo il processo di spinta dei corpi che si fanno loro incontro. E il processo in qualche modo è proprio anche dei venti» (εἰ ϰαί τιν[α] κατ[ὰ | τὰ σώμ]ατ[α ἔχει | τὸν τ]ρόπον το[ῦτο]ν̣ | ὅτα]ν περα[ι]ῶ[ν|τα[ι], καὶ ἡ τῶν ε[ἰ|δώλων φύσις, [ὥσ|π̣[ερ] λέγω, κατὰ | τὸν ἐξωστικὸν | τῶν ἀπαντ|ῶ̣ν[ν] σ̣ωμάτω̣[ν | τ]ρόπ̣ον φέρεσθαι | δ]ύ[ναται·] **ὁ τρό|π̣ος [δ' ἐστὶ] κ[αὶ τῶν οὐ|]ρίων π[ο]υ**, trad. Leone 2012).

102 Su cui si veda *infra*, 56–57 e n.

Per quanto concerne i sensi "per contatto", la questione, piuttosto controversa e delicata, che vorrei affrontare riguarda la *tipologia* di contatto che viene ad instaurarsi nel caso del tatto e del gusto: per questi due sensi il contatto si realizza, per così dire, direttamente, oppure mediante l'intervento di "intermediari" percettivi del tipo dei *simulacra*, ossia di *riproduzioni* cave, benché fedeli, dello στερέμνιον (che sono, di fatto, lo στερέμνιον stesso,[103] ma che, strettamente parlando, *non coincidono* con esso)? Almeno nel caso del tatto, parrebbe abbastanza naturale ritenere che il soggetto percipiente instauri un contatto diretto con l'oggetto percepito; per avere la sensazione tattile, per esempio, di una pietra, debbo, innanzitutto, entrare in contatto *diretto* con la pietra, premendo con un dito la superficie della stessa. La questione sembrerebbe, dunque, di facile soluzione, se non fosse che Lucrezio, trattando dei simulacri e della loro natura, ci costringe a fare i conti con un esempio assai ostico:

> *lapidem digito cum tundimus, ipsum* 265
> *tangimus extremum saxi summumque colorem,*
> *nec sentimus eum tactu, uerum magis ipsam*
> *duritiem* ***penitus*** *saxi sentimus* ***in alto****.*
>
> (265) [...] quando picchiamo una pietra con un dito, / tocchiamo solo la superficie del sasso e il colore esteriore, / eppure non sentiamo quest'utimo [*scil.* il colore esteriore] col tatto, bensì sentiamo / la durezza stessa del sasso **nell'intima profondità** (*DRN* 4.265–268).[104]

Ciò che la percezione tattile registra, sembra suggerire Lucrezio, è una qualità (la durezza interna?) con cui il dito, di fatto, *non* entra in contatto diretto. La distanza dal sensorio, di conseguenza, necessiterebbe di essere colmata attraverso degli "intermediari" (e non, si badi bene, un qualche materiale che faccia da μεταξύ) in grado di trasmettere correttamente (al modo degli εἴδωλα) il messaggio.[105] Una lettura diversa mi pare, tuttavia, possibile. I versi riportati fanno capo a una sezione in cui Lucrezio è impegnato a mostrare come sia possibile che, mentre «i

103 Come annotato da Lee 1978, 43, «for Epicurus, the object of perceptual awareness is the physical object itself» (si veda anche Asmis 1984, 130–131, con n. 22), *contra* Bailey 1947, vol. III, 1214, convinto che, «according to the Epicureans, we do not see "the things themselves" but only the image».

104 Trad. Giancotti 1994, lievemente modificata. Munro intende *extremum summumque saxi colorem* («we touch merely the outermost colour on the surface of the stone»), laddove Giussani e Bailey («we touch the very outside of the rock and its colour on the surface»), seguiti da Giancotti, pur considerando la superficie e il colore come un'unica (inscindibile) cosa, enfatizzano la duplicità degli aspetti sotto cui essa è considerata (la superficie *e* il colore).

105 Per questa posizione, si vedano Schoenheim 1966, spec. 85; Rosenmeyer 1996, spec. 137–138; ma anche Glidden 1979b, 177–178, n. 15, e Furley 1993, 91–92.

simulacri che colpiscono gli occhi non possano / essere veduti a uno a uno [...] le cose stesse sono scorte» (*DRN* 4.257–258).[106] Poco prima di citare il caso della pietra, il poeta si sofferma sull'esempio del vento e del freddo:

> *particulam uenti sentire et frigoris eius,* 260
> ***sed magis unorsum**,*[107] *fierique perinde uidemus* 262
> *corpore tum plagas in nostro tamquam aliquae res*
> *uerberet atque sui det sensum corporis extra.*
>
> quando il freddo aspro s'insinua, non soliamo sentire / ogni singola particella di quel vento e di quel freddo, / bensì l'insieme/il complesso, e vediamo allora che il nostro corpo / subisce colpi proprio come se qualche cosa / ci sferzasse e ci desse la sensazione del suo corpo dall'esterno (*DRN* 4.260–264).

È evidente, spiega Lucrezio, che non percepiamo i singoli *corpora* di cui si compongono il vento e il gelo; ciò che percepiamo è il loro insieme (cfr. *unorsum*), la loro "accumulazione", che ci impressiona come se qualcosa di *unitario* ci colpisse dall'esterno. Un fenomeno analogo si verifica nel caso delle sensazioni visive. Come connettere, tuttavia, la sensazione visiva, la sensazione del freddo–gelo e la sensazione della durezza? C. Bailey, nel commentare la sezione di cui ci stiamo occupando, ha sostenuto che il modo migliore per spiegare l'accostamento fra la percezione visiva dei simulacri e la sensazione della durezza del sasso risieda nel ricorso al meccanismo della πάλσις.[108] Lucrezio, in tal senso, traccerebbe un'analogia fra la successione di simulacri nella prima e l'«impressione» di successivi strati atomici nella seconda.[109] Questa lettura, per quanto convincente, presenta, a mio avviso, una cri-

106 *DRN* 4.256–258*: Illud in his rebus minime mirabile habendumst, | cur, ea quae feriant oculos simulacra uideri | singula cum nequeant, res ipsae perspiciantur*.

107 A quanto mi risulta, *unorsum* è *hapax legomenon*.

108 Bailey 1947, vol. III, 1211–1213, la cui posizione è stata avallata, di recente, da Salemme 2021, 120. Il concetto di πάλσις (che compare in Epicur. *Hrdt*. 50), designa il moto ondulatorio che si verifica nella profondità dei corpi (κατὰ βάθος, Epicur. *Hrdt*. 48, e *DRN* 4.199–200), responsabile della spinta iniziale che permette ai simulacri di staccarsi dagli oggetti (si vedano, sul tema, almeno Verde 2010b, 133–134, e 2020d, 17). Giancotti 1994, 496–497, ritiene, con Giussani (1897, *excursus* I, 281–283: «Questa *causa* è soltanto il primo (e unico) impulso con cui la πάλσις dello στερέμνιον ha lanciato via da questo l'idolo», 281) e Bailey 1947, vol. III, 1204–1205, che proprio alla πάλσις si riferisca quella *paruola causa* – menzionata da Lucrezio in *DRN* 4.193 – sulla base della quale viene ammessa l'estrema rapidità dei simulacri. Si veda anche Barigazzi 1958, 270, che identifica la *paruola causa* con lo ἐξωστικὸς τρόπος di Epicur. *Nat*. II, col. 112.3–4 Leone, che spingendo innanzi i simulacri consente la loro dipartita dalla superficie degli στερέμνια).

109 Bailey 1947, vol. III, 1213: «the sensation of hardness is due to the impress of the successive layers in the object». La lettura di Bailey è avallata anche da Giancotti 1994 nel suo commento ai versi in esame (497).

ticità, dal momento che si serve di un concetto, quello di πάλσις, che nell'ambito della fisiologia epicurea possiede un significato tecnico ben preciso, essendo impiegato per indicare il moto ondulatorio che dà avvio alla formazione dei *simulacra*.[110] Se applicato all'esempio della pietra, tale meccanismo induce a congetturare l'esistenza di effluvi atomici che, generatisi nella parte più interna della stessa, risalgono verso la superficie, rendendo possibile la percezione della durezza.[111] La riflessione di Bailey ci offre comunque l'occasione per introdurre un ulteriore concetto, quello di παλμός (cfr. *Hrdt*. 43), a cui Epicuro ricorre per designare il movimento vibratorio che ha luogo quando gli atomi si trovano strettamente connessi tra loro nei corpi aggregati.[112] In *Hrdt*. 43, più precisamente, Epicuro, impegnato a illustrare le modalità di organizzazione degli atomi nel vuoto privo di limiti, spiega che mentre alcuni di essi «si distanziano l'uno dall'altro per lungo tratto (αἱ μὲν εἰς μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων διϊστάμεναι), altri trattengono lì con forza il loro moto vibratorio (αἱ δὲ αὐτοῦ τὸν παλμὸν ἴσχουσαι)». Quanto più gli atomi si trovano "compressi" e strettamente coesi tra loro, tanto più vigorosa sarà la scossa vibratoria. È il παλμός, non la πάλσις, a mio giudizio, a rendere possibile la "trasmissione" della durezza attraverso i vari strati atomici che si succedono dalla parte più interna dell'oggetto sino alla sua superficie. In questo modo, sebbene il dito che preme contro la pietra tocchi, di fatto, esclusivamente gli atomi posti sulla superficie (dalla cui disposizione dipende la colorazione), grazie al παλμός, quel moto vibratorio che caratterizza gli intrecci atomici, specie quelli in cui gli atomi risultano tra loro particolarmente compressi (come nel caso degli atomi che compongono la pietra), la sensazione che ne abbiamo è la sensazione della durezza della pietra come un intero, della pietra nel suo complesso (l'avverbio *penitus*, del resto, può essere inteso anche nel senso di "interamente", "in maniera totale/globale").[113] Quello che Lucrezio sta suggerendo, in altri termini, secondo la lettura che sto provando a difendere, è che, pur instaurando un contatto diretto esclusivamente con una porzione superficiale della pietra (la cui consistenza è, ovviamente, *già* dura!), abbiamo una sensazione della durezza della pietra *nella sua totalità, nel suo complesso*, in sintonia con l'*unorsum* impiegato nell'esempio analogo delle particelle di vento e freddo (*DRN* 4.262).

110 Cfr. *supra*, 54.

111 Ipotesi che, per altro, lo stesso Bailey 1947, vol. III, 1213, esclude.

112 Il termine παλμός, stando alla testimonianza aeziana, risulta già presente in Democrito (*Plac*. 1.23.3, *Dox*. 319, MR 635 = VII 27 D52 LM = 68 A 47 DK), che avrebbe ammesso il παλμός come unica forma di movimento (Δημόκριτος· ἓν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμόν). Sulla ripresa del concetto da parte di Epicuro, si vedano almeno Bailey 1926, 186, e Verde 2010b, 109–110.

113 Questo significato dell'avverbio *penitus* è segnalato anche nell'*Oxford Latin Dictionary*.

La medesima difficoltà nel comprendere se il contatto tra sensorio e oggetto percepito sia *diretto* o *indiretto*, si ripresenta nel caso del gusto. Nel resoconto offertoci ai versi 615–672 del libro IV, Lucrezio spiega che, attraverso la masticazione, spremiamo il cibo, estrapolandone il *sucus*.[114] Quest'ultimo, poi, «si spande tutto per i condotti / del palato e per i sinuosi meati della lingua porosa» (*per caulas omne palati* / *diditur et rarae per flexa foramina linguae*, 4.620–621). Interpretando il *sucus* come il "succo" ricavato dalla spremitura del *cibus* al momento della masticazione, e alla luce del fatto che è tale "succo" a diffondersi attraverso i pori di lingua e palato (i due organi sensori del gusto),[115] e che Lucrezio non pare far menzione di alcun effluvio atomico che si diparte dal cibo, si è tradizionalmente sostenuto che, per il poeta, il gusto opera attraverso un contatto *diretto* tra l'oggetto e il *sensorium* (e questo tanto a livello fenomenico quanto a livello atomico).[116] Questa lettura, tuttavia, non è da tutti condivisa, e v'è chi considera il senso del gusto un senso "a distanza" a tutti gli effetti, reso possibile da effluvi di materia che si dipartono dagli alimenti.[117] Ritengo utile, sulla questione, richiamare un passo del libro VI (921–927) in cui, avviandosi a spiegare il fenomeno della pietra di Magnesia, Lucrezio rammenta al suo lettore che «da tutte le cose, quante ne vediamo, / continuamente devono fluire ed essere emessi e diffusi / *corpora* che feriscono gli occhi e provocano il vedere» (*omnibus ab rebus, quascumque uidemus,* / *perpetuo fluere ac mitti spargique necessest* / *corpora quae feriant oculos uisumque lacessant*), *odores* e *sonitus*. E aggiunge:

114 Si tratta dell'equivalente latino dei termini χυλός, "umore", "umidità", e χυμός, "fluido", "umidità" (cfr. spec. Theophr. *Caus. pl.*, insieme a Sharples 1985, 184; cfr. anche Theophr. *Od.*, su cui si veda Squillace 2020; entrambi i termini compaiono comunque già in Aristotele, cfr., per es., *Sens*. 5.443b 19 [χυμός], e *HA* 8.11.596b 15 [χυλός]. Di quest'ultimo si riscontrano numerose occorrenze nel trattato pseudo–aristotelico *De coloribus*, attribuito da Gottschalk 1964 a Teofrasto; su questo scritto si veda anche Ferrini 2008). Il vocabolo, oltre che in *DRN* 4.615–617, è menzionato anche in due luoghi del libro III (223, dove significa "sapore", e 786, in cui possiede un significato assai simile a quello di "umore"), e in due luoghi del libro V (130, dove designa sempre una sostanza liquida, e 812, in cui denota una sostanza nutritiva liquida simile al latte).

115 Come Lucrezio sottolinea in *DRN* 4.627–629, infatti, «piacere nasce dal *sucus* entro i confini del palato; / ma, quando giù per le fauci è precipitato, / non v'è alcun piacere, mentre si spande tutto nelle membra» (*uoluptas est e suco fine palati;* / *cum uero deorsum per fauces praecipitauit,* / *nulla uoluptas est, dum diditur omnis in artus*). Cfr. anche *DRN* 4.658–662.

116 Si vedano soprattutto Bailey 1947, vol. III, 1179 e 1253, e Asmis 1984, 105.

117 Questa posizione è sostenuta sempre da Schoenheim 1966 e Rosenmeyer 1996. Si vedano anche Glidden 1979b, 177–178, n. 15, e Furley 1993, 91– 92.

denique in os salsi uenit umor saepe saporis,
cum mare uersamur propter, dilutaque contra 929
cum tuimur misceri apsinthia, tangit amaror. 934

Ancora, spesso entra in bocca umidità di sapore salmastro, / (929) quando camminiamo lungo il mare; e, d'altra parte, / (934) quando guardiamo mescere infusi d'assenzio, ci punge l'amaro (*DRN* 6.928–934 = 4.222–224).[118]

Rosenmeyer considera il passo appena menzionato come la prova del fatto che il gusto, al pari degli altri sensi (tatto incluso), funziona *esclusivamente* attraverso effluvi provenienti dagli oggetti: la possibilità di percepire anche a grandi distanze il sapore salato del mare (così come quello dell'assenzio), in tal senso, dipenderebbe da effluvi di particelle del gusto che, defluendo dagli oggetti, penetrano nella composizione atomica di bocca e palato.[119] Il *sucus* che entra nei meati degli organi adibiti al senso del gusto, di conseguenza, sarebbe un composto di effluvi del sapore sprigionati dal cibo; solo tale composto, e *non* direttamente l'alimento, permetterebbe il generarsi della sensazione del gusto. Questa soluzione mi pare, tuttavia, scarsamente convincente. Anzi, credo che il caso specifico del gusto salato dell'umidità marina provi piuttosto il contrario di quanto asserito da Rosenmeyer. Se è vero, infatti, che dagli oggetti si dipartono continuamente *corpora* e, in generale, materia atomica, è altresì vero che non tutti i *corpora* svolgono il ruolo di intermediari nei processi percettivi. Ragion per cui Lucrezio ha cura di distinguere i *simulacra* della vista da altre forme di emanazioni, quali vapori, ecc. (cfr., per es., 4.90–94, 129–136, 199–205). L'acqua del mare, sotto l'azione del sole e del vento, evapora,[120] sprigionando nell'aria particelle di acqua ad alta concentrazione salina, che sono, di fatto, goccioline di acqua di mare.[121] Queste goccioline di salsedine, le quali, trasportate dall'aria, penetrano nei dotti della lingua e del palato, attivando il senso del gusto, non sono "messaggeri" affidabili che si dipartono dall'oggetto necessariamente e ininterrottamente (come accade nel caso dei *simulacra*),[122] ma costituiscono un fenomeno meteorologico che si verifica a determinate condizioni e

118 Per uno studio puntuale e dettagliato di questo passo, si rimanda a Zinn 2021, spec. 197–212.

119 Rosenmeyer 1996, spec. 138, 144.

120 Che Lucrezio avesse presente il fenomeno dell'evaporazione (e successiva condensazione) appare piuttosto chiaramente da *DRN* 1.305–310; cfr. anche 5.383–391. Le cause del fenomeno sono espresse in *DRN* 6.470–534; cfr. anche 3.435–436

121 Cfr. *DRN* 5.261–280, 460–466; 6.451–534, 608–630; cfr. anche Epicur. *Pyth.* 99–100, 106–109. La composizione dell'acqua del mare è chiarita da Lucrezio in *DRN* 2.456–477.

122 Proprio il criterio stabilito da Rosenmeyer 1996, 136, per differenziare ciò che può definirsi "effluvio" da ciò che effluvio, propriamente, non è, ossia il meccanismo della πάλσις (il moto ondulatorio che genera la formazione dei simulacri), permette di escludere che quelli che penetrano nel cavo orale siano dei messaggeri percettivi. Lo sprigionamento delle particelle di acqua

in virtù di determinate cause.[123] Un discorso analogo deve essere applicato a proposito degli alimenti. Così, quando Lucrezio afferma che *sentimus sucus* (4.615), mi pare ragionevole ipotizzare, anche tenendo conto della tesi aristotelica per cui l'ἀρχή del gusto è τὸ ποτόν, l'"acqua" (*De an.* 2(B).10.422a 21), che il termine *sucus* impiegato dal poeta per indicare ciò che del cibo *solido* penetra nelle strutture porose della lingua e del palato, generando il gusto, designi una soluzione di acqua (presente in tutti gli alimenti solidi, nonché ingrediente principale della saliva)[124] e minuscole particelle di cibo.[125] Nel caso dell'ingestione di un liquido (così come nel caso in cui ad entrare nel cavo orale siano le molecole di acqua di mare), il *sucus* non risulta necessario, in quanto, come è stato, a mio parere correttamente, annotato, «it is the *sucus*».[126]

Stante l'attenzione dedicata da Lucrezio all'approfondimento dei sensi del tatto e del gusto, mi pare non sia da escludere l'ipotesi che egli tentasse di "colmare" una lacuna lasciata da Epicuro (almeno in sede della lettera a Erodoto):[127] la scelta di occuparsi del tatto, in particolare, potrebbe essere indirizzata a risolvere alcuni aspetti controversi di questo senso che dovettero dare del filo da torcere già ad Aristotele.[128] Inoltre, come rimarcato, la centralità rivestita dal *tactus*

---

salata dalla superficie del mare, infatti, non avviene a causa della πάλσις, ma per delle cause, per così dire, meteorologiche, e dunque, almeno in parte, *esterne*.

123 Zinn 2021, 211: «The perception of salty flavour therefore arises from interaction with the microscopic droplets themselves. In other words, the seawater, as seawater, enters the passages of the tongue and palate. The wormwood [= assenzio] solution itself does too» (aggiunta fra parentesi quadre mia).

124 Si osservi che in *DRN* 4.624 si fa riferimento a «le umide volte che s'inarcano sulla lingua, dintorno trasudanti» (*umida linguai circum sudantia templa*).

125 Si veda Zinn 2021, spec. 211–212.

126 Zinn 2021, 211. Il che mi pare poter trovare conferma in un passo del libro V del *DRN*, in cui Lucrezio, costruendo l'analogia della Terra–Madre, parla del nutrimento della terra come di un *sucum* […] *consimilem lactis* (5.812–813).

127 Repici 2011, 69–70.

128 Arist. *De an.* 2(B).11. I problemi sollevati da Aristotele in relazione al senso del tatto sono almeno due. Il primo deriva dalla constatazione per cui, laddove gli altri sensi sembrano riferirsi a un'unica opposizione (la vista termina al bianco e al nero, l'udito all'acuto e al grave, ecc.), «nel tangibile sono incluse invece molte opposizioni (ἐν δὲ τῷ ἁπτῷ πολλαὶ ἔνεισιν ἐναντιώσεις): caldo–freddo, secco–umido, duro–molle, ed altre qualità simili» (*De an.* 2(B).11.422b 23–27), tanto che viene da chiedersi se il tatto sia non un unico senso, ma più sensi (422b 17–20). La seconda difficoltà sollevata da Aristotele risiede nell'individuazione dell'organo sensorio (τὸ αἰσθητήριον) proprio del tatto: è «la carne e ciò che negli animali vi è di analogo, oppure questa è il mezzo, mentre il sensorio primo è qualcos'altro, situato all'interno?» (πότερον ἡ σὰρξ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον, ἢ οὔ, ἀλλὰ τοῦτο μέν ἐστι τὸ μεταξύ, τὸ δὲ πρῶτον αἰσθητήριον ἄλλο τί ἐστιν ἐντός, 422b 20–23). Cfr. anche 422b 34–423a 21. Collegato a questa seconda difficoltà v'è poi il problema di stabilire in che maniera la carne ("interna" al corpo dell'animale) riesca a svolgere in rela-

è da ricollegarsi, con buona probabilità, alla volontà di enfatizzare, con una mossa segnatamente anti–spiritualistica, la natura tattile di tutte le sensazioni (senza per questo che tutti i sensi siano ricondotti al senso del tatto). Parzialmente in linea con ciò, va osservato che, nel dettato lucreziano, alla vista[129] e all'udito,[130] cui era dedicata, nella lettera a Erodoto, la quasi totalità dell'analisi sui sensi, non sembra essere dato maggior rilievo che a olfatto, gusto e tatto, il che, fra l'altro, consente a Lucrezio di superare il "pregiudizio" aristotelico secondo cui vista e udito sarebbero, tra i sensi, quelli maggiormente atti a "valorizzare" la vita, poiché, nel caso specifico degli esseri umani, essi sono in vista non della mera auto–preservazione, ma del bene (Arist. *Sens*. 1.436b 15–24). In Lucrezio, l'apparente primazia della vista[131] sembra infatti essere dettata esclusivamente dalla forte efficacia illustrativa ed esemplificativa che essa possiede, ossia dal fatto che essa è in grado di offrire al poeta un osservatorio privilegiato su una serie di (apparenti) problematicità legate alla sfera della conoscenza percettiva. La vista, del resto, risulta essere, tra i sensi, quello che detiene «il primato in negativo della possibilità di errore»,[132] e rispetto ad essa l'udito si rivela, almeno stando ad alcune dichiarazioni di Lucrezio, meno problematico (cfr. *DRN* 4.553–562, 595–614).

---

zione ai sensi "per contatto" la medesima funzione che l'aria e l'acqua (esterne al corpo) svolgono in relazione ai sensi "a distanza" (423a 22–b 26). Specificamente sulla trattazione del senso del tatto in Aristotele, si segnala il recente contributo di Steiner Goldner 2017.

129 *DRN* 4.239–468, 595–614, 706–721.

130 *DRN* 4.522–614. Vista e udito, in questo frangente, sono detti "primeggiare" soltanto in riferimento allo spazio, in termini di versi, che a essi Lucrezio riserva. In generale, infatti, i due sensi cui pare essere accordata maggiore importanza sono la vista e il tatto, poiché sono «il sottoporre alla vista degli occhi» (*oculorum subdere uisu*) e «il giacere tra le mani» (*iacere indu manus*, cfr. anche II 1096; trad. mie) a costituire il tramite «per dove la via sicura della persuasione / più diritta porta al cuore umano e alla dimora della mente» (*uia qua munita fidei* / *proxima fert humanum in pectus templaque mentis*, 5.101–103). Specificamente sulla questione della vista in Lucrezio, si rimanda a Repici 2020. Sul tema dell'udito, si rinvia, in particolare, al recente studio di Zinn 2018, in cui viene ricostruita e indagata la trattazione lucreziana dei meccanismi fisiologici sottesi alla produzione e alla percezione dei suoni. La sfida intrapresa della studiosa, in particolare, consiste nel provare a stabilire se, nella prospettiva di Lucrezio, un albero che cade nella foresta produca rumore anche qualora non vi sia nessuno nei dintorni. Zinn suggerisce una risposta negativa: l'evento disperderà aggregati atomici idonei a causare l'udito, ma, poiché questi non entreranno in interazione con gli aggregati atomici che danno luogo ai sistemi uditivi degli uomini, non si verificherà alcun suono (Zinn 2018, 149). Sempre sulla trattazione lucreziana dell'udito, e specialmente in relazione ai versi 524–562 del libro IV, si segnalano altresì Koenen 1999a, 1999b e 2004; Holmes 2005; Repici 2020. A Koenen 1997 si rimanda, invece, per un approfondimento sul senso dell'olfatto, sempre in relazione a *DRN* 4.

131 *Pace* Schoenheim 1966, 77–78.

132 Repici 2020, 100.

2 Inganni e illusioni dell'*animus*

Illustrati i meccanismi prettamente fisiologici legati ai sensi e chiarite le ragioni della natura incontrovertibilmente veridica della sensazione, occorre ora indagare più nel dettaglio, specialmente in relazione al *DRN*, questo secondo aspetto, ossia il peculiare statuto veritativo della αἴσθησις, al fine di vagliare quale sia, secondo Lucrezio, l'effettivo potere da quest'ultima detenuto e le varie strategie adottate allo scopo di salvaguardare la validità della dottrina della αἴσθησις di Epicuro da (eventuali) critiche provenienti da scuole filosofiche avversarie. Punto di partenza vantaggioso sono senz'altro i versi che Lucrezio dedica alla giustificazione e alla difesa dell'affidabilità dei sensi, tema centrale e *fil rouge* dell'intero libro IV del poema. Tra i versi 269 e 521, in particolare, la questione dell'attendibilità delle sensazioni assume le vesti di una prolungata critica allo scetticismo (cercheremo di chiarire di *quale* scetticismo si tratti), critica che è possibile ripartire in due momenti. Il primo include i versi dal 269 al 468 ed è riservato al vaglio di una serie di fenomeni ottici che «tendono quasi a fare scempio della fede nei sensi» (*uiolare fidem quasi sensibus omnia quaerunt*, 4.463), portando a ritenere quest'ultimi colpevoli della produzione di impressioni false;[133] l'avversario, in questa prima fase della critica, rimane tra le righe, per uscire invece maggiormente allo scoperto nel secondo momento della critica, tra i versi 469 e 521, ove Lucrezio sviluppa un'accesa offensiva contro colui che nega sia possibile sapere alcunché (cfr. *nihil sciri*, 4.469).

Vorrei portare l'attenzione anzitutto sulla prima sezione della critica, in cui Lucrezio appare intenzionato a corroborare l'assunto epicureo della veridicità della sensazione a partire dalla messa in luce di talune problematicità legate all'attività dei sensi, ossia «a partire da casi che parrebbero smentirlo e che invece, se ben compresi e spiegati, non lo scalfiscono affatto».[134] Questa strategia di stampo marcatamente difensivo prende le mosse dall'analisi di una sequela di situazioni in cui la vista (che risulta, tra i cinque sensi, quello maggiormente funzionale al progetto che Lucrezio ha in mente) percepisce solo apparenze. Tra di esse il poeta annovera alcuni fenomeni legati alla riflessione speculare (quattro in totale, 4.269–323),[135] vari esempi di visione disturbata a causa di particolari condizioni del sensorio (come la presenza eccessiva di semi di fuoco, la condi-

133 Una dettagliata analisi di questa sezione è offerta da Gigandet 1998, 238–259.

134 Repici 2011, 74 (ma anche 76).

135 Di estrema lucidità e chiarezza, su questi versi, le considerazioni di Giussani 1897, 186–193. Per rendere conto delle difficoltà legate alla riflessione speculare, Lucrezio si serve, come di consueto, di esempi analoghi, di facile esperibilità, che concorrono ad annullare il carattere sorprendente del fenomeno. Tra questi rientra il caso della maschera di gesso (*cretea persona*) che, ancora umida, viene lanciata contro una superficie rigida (come un pilastro o una trave), così

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-003

zione itterica del soggetto percipiente o la sua distanza eccessiva dall'oggetto, 4.324–378) e di apparenze "illusorie" (4.379–452), ossia di fenomeni ottici in cui ci sembra di scorgere oggetti che in realtà non sono presenti (si pensi al caso dell'occhio schiacciato dalla mano riportato a 4.447–452, in cui la fiammella di una lucerna ci appare sdoppiata), oggetti deformati (si pensi al fenomeno della pozza d'acqua, che, a discapito dell'esigua profondità, «offre una vista che tanto a fondo sotterra s'inabissa / quanto la profonda voragine del cielo si stende su dalla terra»),[136] o, ancora, in cui ci appaiono in movimento oggetti che, invece, si trovano in una condizione di stasi, o viceversa. Accanto ai fenomeni percettivi appena elencati, il poeta si occupa di percezioni notturne (i sogni, 4.33–37, 453–461, 757–761, 962–983), allucinazioni e fantasie (si pensi alla visione di Centauri e Scille, 4.732–748), in cui l'illusorietà e l'inganno sono aggravati dal fatto che gli oggetti percepiti sono ritenuti *realmente* esistenti, sicché ci sembra (*uidemur*) «di udire suoni mentre i severi silenzi della notte / perdurano ovunque, e scambiare parole, mentre tacciamo» (*sonitus audire, seuera silentia noctis* / *undique cum constent, et reddere dicta tacentes*, 4.453–461).[137]

Come è noto, il tema dell'illusorietà dei sensi occupava un posto d'eccellenza nelle teorie degli antichi sul valore e la possibilità stessa della conoscenza,[138] e costituiva, in età ellenistica (e postellenistica), l'arma principale dispiegata tanto nell'ambito dell'Accademia cosiddetta scettica quanto in quello neopirroniano per mostrare l'impossibilità di assumere le sensazioni come punto di partenza per una conoscenza obiettiva del mondo esterno. Ora, vagliando i diciassette casi riportati e studiati da Lucrezio tra i versi 332 e 468, è possibile constatare come alcuni di essi compaiano sia nelle testimonianze sull'Accademia "scettica", sia nei tropi (o modi)

---

che le parti sporgenti, a causa dell'urto, rientrano in se stesse ed escono dalla parte opposta (*ea continuo rectam si fronte figuram* / *seruet*), dando origine a una maschera che è la stessa di partenza ma capovolta (*elisam retro sese exprimat ipsa*, 4.296–323). Qui come altrove, la scelta dell'immagine – funzionale, nello specifico, a illustrare l'inversione di destra e sinistra nelle riflessioni speculari – è occasionata dall'usanza, assai diffusa, di creare maschere di gesso o cera rassomiglianti il volto di defunti illustri (cfr., per es., Plb. 6.53; Sen. *Ep*. 44.5). «Si prendeva fors'anche da statue o che so io, per facilità di riproduzione. La frequenza dell'uso ha certo occasionato il gioco d'abilità qui descritto da Lucrezio […] con un linguaggio d'una precisione ed evidenza mirabile e poetica» (Giussani 1897, 189–190).

136 *DRN* 4.414–419: *At conlectus aquae digitum non altior unum,* / (415) *qui lapides inter sistit per strata uiarum,* / *despectum praebet sub terras inpete tanto,* / *a terris quantum caeli patet altus hiatus,* / *nubila despicere et caelum ut uideare uidere,* / *corpora mirande sub terras abdita retro*.

137 In generale, sulla questione dell'attività onirica in Lucrezio e sui meccanismi fisiologici sottostanti si segnalano specialmente Schrijvers 1976; Gigandet 2015 e 2020, spec. 49–53; Masi 2017, 2018 e 2020; Tsouna 2018.

138 Per una panoramica generale sull'argomento, si rinvia a Smith 2002. Si segnala, inoltre, Barney 1992.

neopirroniani;[139] altri esclusivamente nella tradizione neopirroniana; altri ancora in nessuno dei due indirizzi.[140] Alla luce di questo dato, si è pensato che la fonte di Lucrezio per la stesura della porzione del poema di cui ci stiamo occupando potesse essere la tropologia scettica di Enesidemo di Cnosso.[141] È bene tuttavia osservare che gli unici tre casi che ritroviamo solo nella testimonianza di Sesto, e non in contesti neoaccademici, ossia l'esempio dell'itterizia (4.332–335),[142] delle torri (4.353–363)[143] e del portico osservato in prospettiva (4.426–431),[144] fanno capo a delle categorie di esempi più ampie che vengono trattate anche nell'ambito dell'Accademia "scettica".[145] Conseguentemente, l'indagine condotta in questa sezione della critica antiscettica non rappresenta un indicatore sufficiente per concludere che Lucrezio avesse di mira Enesidemo di Cnosso e il Neopirronismo piuttosto che il peculiare orientamento assunto dell'Accademia di Platone a partire da Arcesilao.[146] Nel *Lucullus*, fra l'altro, fonte privilegiata per quanto riguarda l'Accademia "scettica",[147] Cicerone riporta i diversi fenomeni ottici tra i paragrafi 79 e 82 (247 e 251 Usener), in un contesto fortemente antiepicureo, dando a intendere di aver richiamato soltanto *una* parte degli argomenti scettici di cui disponeva, con la scusa di voler «restringere la controversia» (*ut minuam controuersiam*, *Luc*. 83).[148]

Occorre ricordare, fra l'altro, che lo stesso Cicerone «ignore ou feint d'ignorer l'entreprise d'Enésidème, son contemporain»,[149] ignoranza che, come rimarcato da

139 Sui quali si rimanda ora al volume di Catapano 2018.

140 Lévy 1997, 3–4. Per un'esaustiva disamina e una precisa identificazione dei vari casi menzionati da Lucrezio, rimando a Schrijvers 1992, spec. 130–135.

141 Schrijvers 1992, 130–140. Le testimonianze di Enesidemo sono raccolte in Polito 2014.

142 Esempio che ritroviamo in Sext. Emp. *Pyr*. 1.44 (I tropo), ma anche 101 (IV tropo) e 126 (VI tropo).

143 Cfr. Sext. Emp. *Pyr*. 1.118 (V tropo).

144 Cfr. Sext. Emp. *Pyr*. 1.118 (V tropo).

145 Il caso dell'itterizia esemplifica i deleteri effetti che la malattia può avere sulla capacità percettiva, questione assai discussa dagli Accademici "scettici" attraverso il tema della follia (cfr. Cic. *Luc*. 89–90). Per quanto concerne, poi, i casi della torre e del portico, essi altro non sono che due istanziazioni particolari del problema, ben noto agli Accademici, degli effetti deformanti della distanza sulla vista (Cic. *Luc*. 80–81).

146 Lévy 1997, 3–4. *Contra* Schrijvers 1992, 130–133.

147 Per una presentazione esaustiva del *Lucullus* e, più in generale, degli *Academici* di Cicerone, cui farò svariate volte riferimento nel corso del presente lavoro, si rimanda senz'altro all'introduzione anteposta da Brittain 2006, viii–xlv, alla sua traduzione del testo, unitamente ad alcuni lavori cruciali, quali Griffin 1997; Hunt 1998; e Malaspina *et all*. 2014, Malaspina 2019, 2020 e 2021 (sulla composizione e la storia del testo); Strache 1921; Theiler 1964; Lévy 1985 e 1992; Grilli 1975; Striker 1997; Malaspina 2012; Thorsrud 2018 (sul rapporto tra Cicerone e la quarta Accademia e sul dibattito intra–accademico intorno al problema della verità). Segnalo, infine, Cappello 2019.

148 Cic. *Luc*. 31–32.

149 Lévy 2020, 562. Sul silenzio di Cicerone a proposito di Enesidemo si veda anche Lévy 2019.

Lévy, «aura des consequences importantes sur le développement de la pensée occidentale», che sino al Rinascimento ignorerà pressoché integralmente il Neopirronismo.[150] Non v'è, infatti, nei testi latini a noi pervenuti precedenti e posteriori all'operato di Aulo Gellio alcuna menzione dei Pirroniani (si badi bene, *non* di Pirrone)[151] e il tentativo di Aulo Gellio (*NA* 11.5) di denunciare l'esistenza di una corrente scettica "alternativa" a quella accademica fu integralmente misconosciuto.

2.1 *pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa* (*DRN* 4.466)

Uno dei casi di apparenza illusoria su cui vorrei focalizzare l'attenzione, sia per il suo significato intrinseco sia per le considerazioni di carattere generale che esso permette di svolgere, è quello dell'occhio schiacciato dalla mano riportato in *DRN* 4.447–452. Scrive Lucrezio:

> *At si forte oculo manus uni subdita supter*
> *pressit eum, quodam sensu fit uti uideantur*
> *omnia quae tuimur fieri tum bina tuendo:*
> *bina lucernarum florentia lumina flammis* 450
> *binaque per totas aedis geminare supellex*
> *et duplices hominum facies et corpora bina.*
>
> E se per caso una mano, posta sotto un occhio, di sotto / lo preme, per una certa sensazione accade che tutte le cose / che guardiamo sembrino farsi allora doppie al guardarle, / (450) doppie le luci delle lucerne che fioriscono di fiamme / e doppia per tutta la casa farsi la suppellettile / e duplici le facce degli uomini e doppi i corpi (*DRN* 4.447–452).

Nel paragrafo 80 del *Lucullus*, Cicerone ascrive questo esempio a Timagora (da identificare con il Timasagora dei Papiri Ercolanesi),[152] epicureo a lungo definito "dissidente", la cui attività si colloca nel II sec. a.C.[153] L'Arpinate, impegnato nella

150 Lévy 2020, 563.

151 Lévy 2020, 566.

152 In quanto possediamo degli scritti epicurei il nome di Timasagora compare soltanto in Filodemo, precisamente nel *De ira*, *PHerc*. 182, col. VII.7 Indelli; nel trattato (la cui paternità filodemea non è tuttavia certa) *Sulle sensazioni*, *PHerc*. 19/698, coll. XXII A.2–3 Monet; e nella (anonima, ma di probabile paternità filodemea) *Uita Philonidis*, *PHerc.* 1044, 34.5 Gallo. Sull'identificazione di Timagora con Timasagora epicureo, si veda Philippson 1918, col. 1073, e 1936, col. 283.

153 Sul fenomeno a lungo definito come "dissidenza" epicurea e sui limiti del concetto di "dissidenza" in relazione all'Epicureismo, si vedano almeno Longo Auricchio/Tepedino Guerra 1981; Angeli 1988, 82–102; Verde 2010a.

sua risposta polemica al discorso tenuto da Lucullo, portavoce di Antioco di Ascalona, in un contesto che avremo modo di chiarire meglio successivamente,[154] ci informa che

> *Timagoras Epicureus* ***negat*** *sibi umquam cum oculum torsisset duas ex lucerna flammulas* ***esse uisas***
>
> Timagora, filosofo epicureo, dice che non gli è mai capitato, quando aveva stravolto gli occhi, di veder apparire [letteralmente: nega che da lui fossero viste] dalla lucerna due fiammelle (*Luc*. 80; aggiunta tra parentesi quadre mia).[155]

Il passo si rivela piuttosto controverso, e la posizione qui attribuita a Timasagora è stata considerata, da larga parte della critica, "divergente" rispetto alla dottrina del Giardino,[156] e tale da costituire una prova della non ortodossia dell'epicureo. Contravvenendo a questa lettura, Verde ha mostrato come, in realtà, Cicerone consideri Timasagora (da lui stesso definito, poco dopo, *maiorum similis*) alla stregua di un epicureo totalmente allineato rispetto alla posizione della sua scuola di appartenenza: egli, infatti, non sta negando, come si potrebbe pensare, che ciò che gli appare sia tale quale gli appare, ma sta negando di essere spinto da quanto gli appare a ritenere che vi siano *effettivamente* due fiammelle (e, dunque, due lucerne).[157] Timasagora, in altri termini, non nega il fenomeno, ma la sua descrizione.[158]

---

154 Si vedano i capp. 5–6 di questa Parte Prima.

155 Il testo latino degli *Academici* (*Lucullus* e *Varro*) di Cicerone è quello stabilito da Plasberg 1908 – in forma di *editio maior* – e 1922 – in forma di *editio minor*. Per la traduzione italiana, invece, salvo diversa segnalazione si farà sempre riferimento a Del Re 1976. Le più recenti traduzioni con commento o note di commento degli *Academici* sono quelle, in lingua inglese, di Reinhardt 2023a (sulla base dell'edizione critica di Reinhardt 2023b) e Brittain 2006 (quest'ultima priva del testo latino a fronte). Cfr. anche *Luc*. 45. L'illusione ottica legata all'occhio deviato e alla lucerna compare altresì, seppur senza riferimento a Timasagora, in Cic. *Diu*. 2.120.

156 Secondo Brittain 2006, 46–47, n. 117, per esempio, in *Luc*. 80 «Timagoras' position is perhaps misstated here: the Epicurean claim that all perceptions are true relies on a narrow sense of perceptual content that does not correspond exactly with the Stoic or Academic notion of a perceptual impression». Per tutti i rimandi bibliografici sulla questione, rimando al contributo di Verde 2010a, spec. 297–307.

157 Verde 2010a, spec. 306–307. Lo studioso prende le mosse dalla posizione di Bächli/Graeser 1995 (249, nn. 222–223), i quali rilevano come il passo di Cicerone si presti a due distinte interpretazioni: 1) Timasagora nega il fenomeno in sé (il percepire due fiammelle); 2) Timasagora non nega il fenomeno in sé, ma nega la descrizione del fenomeno.

158 Altra testimonianza su Timasagora imperniata su questioni legate alla percezione e a fenomeni percettivi è Aezio (*Plac*. 4.13.2, *Dox*. 403, MR 1621), il quale, diversamente da Cicerone, che lo reputa *maiorum similis*, annovera Timasagora tra «coloro che hanno corrotto su molte cose la scuola epicurea», in quanto «ammette le emanazioni in luogo dei simulacri» (Τιμαγόρας, εἷς τῶν παραχαραξάντων ἐν συχνοῖς τὴν Ἐπικούρειον αἵρεσιν, **ἀντὶ τῶν εἰδώλων ταῖς ἀπορροίαις** χρῆται, trad. Torraca 1961). La "dissidenza" che Aezio ascrive a Timasagora va però soppesata

Ciò che vorrei suggerire, e che ritengo di particolare rilevanza, è che proprio Lucrezio potrebbe offrire una conferma di questa interpretazione, chiarendo in che senso l'affermazione di Timasagora, finalizzata, come lo stesso Cicerone dichiara poco dopo la citazione, a dimostrare che «la menzogna dipende dall'opinione, non dagli occhi stessi» (*opinionis enim esse mendacium non oculorum*, *Luc.* 80), concordi perfettamente con quello che era l'insegnamento di Epicuro. In *DRN* 4.464–466, pochi versi dopo aver richiamato l'esempio della lucerna, Lucrezio scrive che

> *… pars horum maxima fallit*
> *propter opinatus animi, quos addimus ipsi,* 465
> ***pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa****;*
>
> … la maggior parte di esse [*scil.* dei fenomeni ottici di cui ha trattato in precedenza] inganna / (465) per le opinioni della mente che aggiungiamo noi stessi, / sì che cose non vedute dai sensi contano come vedute (*DRN* 4.464–466).

Si ponga attenzione, per prima cosa, alla diade *opinatus* e *addimus* (4.465), la cui crasi dà luogo al verbo *adopinari*, rintracciabile, a mia conoscenza, esclusivamente in Lucrezio e soltanto al verso 816 del libro IV.[159] *Adopinari* si presenta come un calco del greco προσδοξάζεσθαι, che compare, nella forma participiale (τὸ προσδοξαζόμενον), ai paragrafi 50 e 62 della lettera a Erodoto, nel primo dei quali Epicuro dichiara che «[i]l falso e l'errore sono sempre in ciò che si aggiunge nell'opinione» (τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί

---

con cautela. Sull'argomento, si veda senz'altro Verde 2010a, 309–315, in cui viene indagata la possibilità che Timasagora intendesse volutamente ritornare alla dottrina empedoclea degli efflussi (ἀπορροαί/ἀπόρροιαι; cfr. V 22 D220 LM = 31 A 90 DK). In Empedocle (V 22 D218 LM = 31 A 86 DK), similmente a quanto accadeva in Democrito (VII 27 D147 LM = 68 A 135 DK) le diverse modalità visive venivano connesse alla struttura fisica dell'occhio, la quale, in quanto tale, può variare a seconda del soggetto percipiente (Verde 2010a, 312; sul rapporto tra Epicuro ed Empedocle, si rimanda a Leone 2007). Il termine ἀπορρόη/ἀπόρροια, perciò, risultava connesso all'aspetto "soggettivo" della sensazione, ossia alla "relatività" di quest'ultima, laddove il concetto epicureo di εἴδωλον indicava «la garanzia oggettiva della verità/validità dell'attività percettiva» (Verde 2010a, 313). Non è da escludere, quindi, che Timasagora intendesse operare una sorta di fusione tra alcuni aspetti della teoria della visione empedoclea e democritea con i fondamenti della canonica di Epicuro (Verde 2010a, 313–314).

159 *DRN* 4.816–817: *Deinde adopinamur* ***de signis maxima paruis*** / *ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi* («Poi da piccoli segni procediamo alle congetture più vaste, / e ci irretiamo noi stessi nell'inganno che c'illude»). Su questo passo, cruciale in materia di semiotica epicurea, mi permetto di rinviare a Rover (*forthcoming*, a), nonché, benché vi si accenni soltanto, a Rover 2023a, 134–135 (in lingua inglese).

ἐστιν).[160] Gli occhi non si ingannano, le sensazioni non sono fallaci: l'errore è causato (*propter*, *DRN* 4.465) dalle cattive inferenze costruite dall'*animus* (o dalla διάνοια) a partire dal materiale proveniente dall'impatto dei *simulacra* sugli organi di senso. Chi si inganna, in altri termini, è l'*animus*, e mai il *sensus*. Nei versi riportati poc'anzi, tuttavia, Lucrezio opera un'inaspettata "restrizione" di campo, dichiarando che la spiegazione che va offrendo si applica alla gran parte (*non* alla totalità) dei casi di apparenza illusoria esposti. Scrive Bailey: «why this limitation? [...] Is there perhaps a confusion of thought?».[161] Credo che la soluzione più interessante e convincente sia quella avanzata da Asmis,[162] la quale riconduce la limitazione lucreziana alla questione degli indiscernibili (ἀπαραλλαξία), centrale nelle dispute tra Stoici e Accademici.[163] Lucrezio, ad avviso della studiosa, riterrebbe che nella maggior parte delle apparenze illusorie vi sia effettivamente una differenza di presentazione tra un oggetto e un altro che gli somiglia; la torre osservata da lontano, per esempio, non appare veramente rotonda, come la torre vicina, ma possiede una forma *simile* a quella di un corpo effettivamente rotondo, come in un dipinto a chiaroscuro (*quasi adumbratim paulum simulata uidentur*, *DRN* 4.362–363).[164] Vi sono però circostanze in cui le presentazioni di un oggetto e di una somiglianza sono del tutto simili:

> For example, a person may show us an egg, remove it, and subsequently show us a different egg, which however looks exactly the same. In this case, the presentation is ambiguous, and accordingly it misleads us into picking out one of two alternative opinions as true, when in

160 Similmente, in *Hrdt.* 62, trattando di cinetica atomica, Epicuro spiega che la continuità del movimento che noi osserviamo nei corpi aggregati di cui facciamo costantemente esperienza è la risultante dei moti, estremamente veloci e diretti nelle direzioni più svariate, che caratterizzano gli atomi di cui suddetti aggregati si compongono. E afferma: «Ciò che infatti si opina in aggiunta rispetto a quanto non sia visibile, ossia che effettivamente anche i tempi osservabili con la ragione [*scil.* i moti degli atomi di cui sono composti gli aggregati, moti che sfuggono alla misurazione da parte dei sensi, e che, in virtù della loro brevissima durata, risultano immaginabili esclusivamente dalla ragione] possiedano la continuità del movimento, non è vero rispetto ad essi» (**Τὸ** γὰρ **προσδοξαζόμενον** περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς ἔξουσιν, οὐκ ἀληθές ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων; su questo passo, nonché sulla questione dei minimi di tempo nella filosofia epicurea a esso connessa, si vedano Verde 2013b, 113–127, spec. 119–120, n. 40, 2010b, spec. il commento ai paragrafi 46–47 e 62 dell'epistola, e 2015a). Come e ancor più che in *Hrdt.* 50, ciò che Epicuro intende qui rimarcare è che l'errore si genera sempre e solo a causa di ciò che il giudizio aggiunge al materiale fornito dai sensi, e che il rischio di incorrere nel falso risulta quindi ancor maggiore là dove si abbia a che fare con realtà ἀόρατα/ἄδηλα, non direttamente afferrabili tramite la sensazione.

161 Bailey 1947, vol. III, 1236.

162 Asmis 1984, 155, n. 29.

163 Cfr. spec. Cic. *Luc.* 40–58, 83–90, con l'utile spiegazione di Reinhardt 2023a, lxiv–lxxv.

164 Il tema della torre sarà indagato nel dettaglio nel par. 2.3.

> fact it verifies both opinions. The fault, therefore, lies with the presentation rather than with the opinion that was added.[165]

Se effettivamente Lucrezio avesse in mente il problema di τὰ ἀπαράλλακτα, è evidente che ciò contribuirebbe a inscrivere appieno il poeta latino nei dibattiti dell'epoca (e dell'epoca a lui immediatamente precedente).

Ritornando ora alla posizione ascritta a Timasagora, non mi pare azzardato affermare che essa ricalca in maniera pressoché pedissequa quanto enunciato da Lucrezio nel passo appena riportato: il sostenere di non aver mai visto due fiammelle (ossia il *negare* che *esse uisas* due fiammelle) generarsi da una sola lucerna, equivale al non ritenere come vedute (*pro uisis*) cose non viste dai sensi. L'esistenza di due fiammelle, infatti, non è "vista" dai sensi, nel senso che non è da essi *confermata*. Timasagora, in sostanza, sta descrivendo quello che Lucrezio riassume nei versi menzionati: non è l'aver percepito due fiammelle, ciò che i due Epicurei non ammettono, ma il *giudicare*/*sostenere* di percepirle. Non sono gli organi sensoriali a errare (se mi stravolgo gli occhi, e ho la sensazione di due fiammelle, tale sensazione è inesorabilmente vera/reale), ma è l'*affermare* l'esistenza di quanto ci si presenta alla sensazione a introdurre l'errore. Non a caso, Cicerone (in qualità di portavoce dell'Accademia "scettica" di Carneade)[166] è polemico nei confronti della tesi di Tima-

165 Asmis 1984, 155, n. 29.

166 Sarebbe opportuno chiedersi quale Carneade Cicerone intenda rappresentare. Reinhardt 2023a, spec. xli–xliv, cxlii–clvii, sostiene che il Carneade a cui Cicerone si attiene, in ambito epistemologico, sia quello clitomacheo e che l'Arpinate sia, di conseguenza, uno scettico "radicale" (la medesima tesi è avallata da Allen 2022, spec. 146). Reinhardt richiama l'attenzione soprattutto su *Inu.* 2.10: «Perciò, senza affermare alcunché, procederò con animo indagatore e ci esprimeremo con un certo grado di esitazione, per evitare che, nel guadagnare il modesto risultato di aver esposto debitamente questi argomenti, io venga meno all'obiettivo principale, quello di non essere avventato e precipitoso nel dare la mia approvazione a qualsiasi voce. Questo principio naturalmente lo perseguirò sia ora che in tutta la mia vita con il massimo zelo possibile» (*Quare nos quidem sine ulla affirmatione simul quaerentes dubitanter unum quidque dicemus, ne, dum paruulum hoc consequamur, ut satis haec commode perscripsisse uideamur, illud amittamus quod maximum est ut ne cui rei temere atque arroganter assenserimus. Verum hoc quidem nos et in hoc tempore et in omni uita studiose, quoad facultas feret, consequemur*, trad. mia); cfr. anche *Luc.* 66, *Fin.* 1.6, *Nat. D.* 1.12, *Diu.* 2.8 e 28. Trovo l'ipotesi di Reinhardt piuttosto intrigante ma, allo stesso tempo, assai problematica. Da un lato, pur essendo innegabile che Cicerone stesso dichiari di attingere, a partire dal paragrafo 99 del *Lucullus*, dal primo dei quattro libri Περὶ ἐποχῆς di Clitomaco («E non dirò nulla in modo che qualcuno possa sospettare che ciò sia frutto di mia propria invenzione; prenderò i miei argomenti da Clitomaco, che restò con Carneade sino alla vecchiaia e fu uomo acuto, da cartaginese qual era, e molto appassionato nella ricerca e diligente», *nec uero quicquam ita dicam ut quisquam id fingi suspicetur; a Clitomacho sumam, qui usque ad senectutem cum Carneade fuit, homo et acutus ut Poenus et valde studiosus ac diligens*, *Luc.* 98), non v'è certezza che, nel suo discorso, l'Arpinate non attinga, altrsì, almeno in parte, ad argomentazioni filoniane (e, più precisamente, ai "Libri Romani"). D'altra

sagora, dal momento che per gli Accademici "scettici" (con l'esclusione, con tutta probabilità, di Arcesilao)[167] il problema era dato proprio dalla pretesa (di Epicurei e Stoici) di andare *oltre* ciò che si presenta ai sensi, spostando l'attenzione dal *ciò che appare* al *ciò che è* (*quasi quaeratur quid sit, non quid uideatur*, *Luc*. 80).[168]

Il caso di Timasagora si accompagna, infine, alla seguente riflessione: se già all'epoca di Timasagora, ossia nel II sec. a.C., v'è traccia di un dibattito sull'illusorietà dei sensi all'interno del Giardino, tanto più difficile diviene ipotizzare, come osserva Lévy, «que ce débat ait pu rester isolé de la grande querelle sur la connaissance animée par les Académiciens».[169] Il *Lucullus* di Cicerone lascia trasparire, fra l'altro, un ulteriore dato interessante. Al paragrafo 82 (247 Usener), infatti, l'Arpinate accusa Epicuro di essere un credulone (*credulus*) per il fatto di pensare che i sensi non si ingannino nemmeno quando ci sembra che il sole sia immobile, mentre invece «si muove con tanta precipitazione che non si può neppure concepire quanto sia grande la sua velocità» (*qui tanta incitatione fertur ut celeritas eius quanta sit ne cogitari quidem possit*). Il motivo dell'immobilità apparente degli astri compare anche nel libro IV di Lucrezio, all'altezza dei versi 391–392, in cui leggiamo che «[l]e stelle sembrano tutte immobili infisse / nelle cavità eteree, e sono invece tutte in moto perenne» (*Sidera cessare aetheriis adfixa cauernis / cuncta uidentur, et adsiduo sunt omnia motu*). È assai plausibile, perciò, che il passo del *Lucullus* rappresenti il versante accademico della polemica tra la scuola epicurea e l'Accademia "scettica".[170] E, più in generale, pare legittimo concludere che l'intera sezione del libro IV del *DRN* dedicata alle illusioni dei sensi risulti «pour l'essentiel inspiré d'un débat entre Académiciens et Épicuriens, sans qu'il soit nécessaire de recourir à une hypothèse néopyrrhonienne».[171] Come avremo modo di appurare nel paragrafo successivo, nonché nella parte rima-

---

parte, passi come *Luc*. 6–8 mi paiono testimoniare a favore di una posizione scettica "mitigata" che difficilmente potrebbe essere accostata a quella di Clitomaco. Potremmo dire che in Cicerone la πιθανὴ φαντασία di Carneade porta con sé una sorta di δόξα "virtuosa", dotata di valore positivo non solo nell'ambito pratico, ma anche in quello epistemologico. Ciò spiegherebbe anche perché, negli *Academici Libri*, Cicerone sembri impiegare *probabile* e *ueri simile* come traduzioni intercambiabili e sinonimiche di τὸ πιθανόν (cfr. soprattutto *Luc*. 100–105; 127–128, insieme a Lévy 1992, 283–90, e Glucker 1995, 125–135). In questo senso, la posizione di Cicerone sarebbe più coerente con lo "scetticismo" di Metrodoro di Stratonicea o di Filone di Larissa (si veda almeno Vezzoli 2011, 247–263, e, specificamente su Metrodoro, Lévy 2005).

167 *Infra*, 107, n. 291.

168 Reid 1984 (1885), 272: «The Sceptics constantly reminded their opponents that they did not pretend to go beyond τὸ φαινόμενον». Cfr. spec. Sext. Emp. *Pyr*. 1.19–20, con Magrin 2003.

169 Lévy 1997, 4.

170 Lévy 1997, 4–5.

171 Lévy 1997, 5. *Contra* Schrijvers 1992.

nente del capitolo, l'ipotesi che dietro i versi di Lucrezio vi possa essere piuttosto un rimando allo "scetticismo" dell'Accademia, che non a quello neopirroniano, presenta, nel complesso, vari elementi a favore, tali da renderla una proposta convincente e, per quanto possibile, e con la dovuta prudenza, fondata.

Per completezza, è bene precisare che esempi scettici sono rintracciabili anche nei libri II, V e VI del poema di Lucrezio, nonché nelle porzioni del libro IV che precedono o seguono la critica allo scetticismo. Si tratta in molti casi di esempi tratti dal mondo animale, che ricordano molto da vicino quelli presenti nei testi neopirroniani.[172] Tuttavia, stando a Sesto Empirico, i casi concernenti gli animali sono riuniti in un tropo (il primo tropo, *Pyr.* 1.40–78) costruito appositamente per mostrare come la diversità degli animali implichi rappresentazioni differenti di uno stesso oggetto.[173] In Lucrezio, invece, gli esempi relativi al mondo animale vengono chiamati in causa in situazioni e per scopi differenti rispetto a quelli testimonianti da Sesto, legati piuttosto a questioni di fisica atomistica (forme degli atomi e specificità degli organi sensori) e facilmente riconducibili, quindi, alla tradizione democritea in cui lo stesso Lucrezio si inscrive, senza bisogno di chiamare in causa gli scritti di Enesidemo e nemmeno di pensare che essi possiedano, come quelli presenti nei versi 332–468 del libro IV del *DRN*, una funzione antiscettica.[174]

2.2 Il κρίνειν della sensazione: Lucrezio, Aristotele e Filodemo (?)

Differendo momentaneamente il problema relativo alla natura dello scetticismo osteggiato nel libro IV del *DRN*, vorrei svolgere alcune considerazioni intorno a un passo lucreziano concernente la questione della veridicità dei sensi (4.379–386) che risulta tanto più cruciale in quanto trova, a mio giudizio, degli interessanti paralleli in Aristotele e nel già menzionato *PHerc*. 19/698. Come già accertato, la strategia adottata da Lucrezio per affrontare le difficoltà legate ai casi in cui si crede che i sensi possano ingannare consiste nell'apportare delle spiegazioni rigorosamente materialistiche,[175] le quali dimostrano che, in ultima istanza,

172 Schrijvers 1992, 137–139.

173 Sul primo tropo scettico, si vedano Spinelli 2005, 33–35, e Catapano 2018, 86–90.

174 Lévy 1997, 5–6.

175 Si pensi per esempio al caso dell'abbagliamento provocato dall'esposizione alla luce emessa da corpi risplendenti quali il sole (*DRN* 4.324–331), fenomeno da ricondurre agli elementi di fuoco contenuti nelle luci troppo vive. O al caso dell'itterizia, che porta a vedere di un colorito giallo tutti gli oggetti circostanti, e che dipende dal mescolamento tra immagini provenienti dall'esterno ed elementi di giallo presenti nel nostro corpo (4.332–336).

gli inganni della conoscenza non sono mai da addebitare al *sensus*, che svolge fedelmente e opportunamente il proprio compito:

> *Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum.*
> *nam* ***quocumque loco sit lux atque umbra tueri*** 380
> *illorum est; eadem uero sint lumina necne,*
> *umbraque quae fuit hic eadem nunc transeat illuc,*
> *an potius fiat paulo quod diximus ante,*
> *hoc animi demum ratio discernere debet,*
> *nec possunt oculi naturam noscere rerum.* 385
> *Proinde animi uitium hoc oculis adfingere noli.*
>
> Né tuttavia concediamo che qui gli occhi s'ingannino in nulla. / (380) Giacché vedere in quale luogo sia la luce e in quale l'ombra, / è loro proprietà; ma se sia o non sia la stessa luce, / e se la stessa ombra che fu qui, passi ora là, / o piuttosto accada ciò che abbiamo detto poc'anzi, / questo deve discernerlo soltanto il ragionare della mente, / (385) né possono gli occhi conoscere la natura delle cose. / Dunque non attribuire falsamente agli occhi questo errore[176] della mente (*DRN* 4.379–386).

Concordemente a uno dei precetti fondamentali della gnoseologia di Epicuro,[177] Lucrezio, in questo passo, ascrive il compito di *naturam noscere rerum* all'*animi ratio* (dove la *natura rerum* riecheggia la τῶν ὄντων φύσις di *Hrdt*. 45):[178] la genesi dell'errore, infatti, è da ascrivere, come si è detto, non ai sensi, ma al giudizio del pensiero (*animus*) sui dati forniti dalla sensazione. È anzitutto interessante osservare come i versi 4.380–384 echeggino, per certi aspetti, due passi tratti del *De anima* di Aristotele. Nel primo si legge che

> ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι εσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται.
>
> La percezione dei sensibili propri è vera o comporta l'errore nella minima misura possibile. In secondo luogo c'è la percezione che questi sensibili sono accidenti, e in questo caso è già possibile ingannarsi. Che infatti ci sia del bianco, non ci si inganna, ma ci si inganna sul fatto che il bianco sia questo bianco o un altro oggetto (Arist. *De an.* 3(Γ).3.428b 18–22; trad. Movia 2015).[179]

176 Così anche Ernout/Robin 1962: "erreur". Diversamente, Milanese 2007 traduce con "difetto", Fellin 1997 e Bailey 1947 con "colpa"/"fault". Quest'ultima proposta mi pare possedere un portato morale/valoriale assente nelle intenzioni di Lucrezio. Sarebbe forse da prediligere la resa di Milanese 2007, almeno sulla base di *DNR* 4.822–823, ove Lucrezio mantiene distinti *uitium* ed *error*. Lo stesso Giancotti, fra l'altro, rende l'espressione *animi uitia*, a 4.1151, con «difetti dell'animo».
177 Cfr. Epicur. *Hrdt*. 50–52; *RS* XXIII–XXIV.
178 Cfr. anche Plut. *Adu. Col*. 1112E (76 Usener), 1114A (269 Usener). Si veda Asmis 1984, 155.
179 Lucullo, in Cic. *Luc*. 21, qualifica come un percepire solo "in un certo qual modo" con i sensi (*percipi* […] *quodam modo sensibus*) l'osservare che «"Quell'oggetto è bianco, questo è dolce,

Le linee riportate si inscrivono in una sezione più ampia (*De an*. 3(Γ).3.428b 18–30) in cui lo Stagirita ricapitola, con delle variazioni, alcune considerazioni svolte in *De an*. 2(B).6 a proposito della possibilità di errare propria delle tre specie di sensibili,[180] le quali vengono ora connesse al darsi della φαντασία. In maniera non molto dissimile da Aristotele, Lucrezio, pur negando ai sensi la capacità di discernere luci o ombre particolari, sembra ascrivere loro perlomeno la possibilità di afferrare se ciò che è visto sia una luce o un'ombra. Si consideri ora quanto si legge in *De an*. 2(B).6, in cui compare una differenza non irrilevante rispetto a *De an*. 3(Γ).3.428b 18–23:

> ἀλλ' ἑκάστη γε **κρίνει** περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ **τί** τὸ κεχρωσμένον ἢ **ποῦ**, ἢ **τί** τὸ ψοφοῦν ἢ **ποῦ**.
>
> ogni senso giudica almeno i propri oggetti, e non s'inganna sul fatto che un colore o un suono ci sia, ma su che cosa e dove sia l'oggetto colorato o sonoro (Arist. *De an*. 2(B).6.418a 14–16; trad. Movia 2015).

Una presa di posizione molto vicina, se non analoga, a quella dispiegata da Aristotele traspare anche da un altro testo (verosimilmente) epicureo, ossia il già citato trattato sulle sensazioni contenuto nel *PHerc*. 19/698, la cui attribuzione a Filodemo di Gadara[181] appare oggi meno dubbia che in passato.[182] Le colonne dalla

---

quello è melodioso, questo ha un buon odore, questo è aspro". Sono cose appunto che teniamo afferrate e comprendiamo con l'animo, non già coi sensi» (*«Illud est album, hoc dulce, canorum illud, hoc bene olens, hoc asperum». Animo iam haec tenemus comprehensa, non sensibus*).

180 Su cui si veda *infra*, 75, n. 183.

181 Ammesso che si tratti di un epicureo, l'autore del testo deve essere un epicureo non di prima generazione; nelle colonne superstiti, infatti, vengono menzionati, oltre a Metrodoro (col. VI.13–14 Monet), Epicuro, Polieno (col. XXII A.3–5 Monet), Timasagora (col. XXII A.2–3 Monet), vissuto nel II sec. a.C., e un Apollodoro (col. XXII A.6 Monet), identificato con lo scolarca che diresse il Giardino a partire dal 150 a.C. (per la cronologia degli scolarchi epicurei, si rimanda a Dorandi *et al*. 1979). Il nome di Zenone Sidonio viene escluso per la mancanza di riferimenti a una sua qualche opera sulle sensazioni; quello di Demetrio Lacone, invece, che pure si occupò del problema della sensazione, perlomeno stando ad alcuni frammenti del *PHerc*. 1055 (sensazione in rapporto alla divinità, su cui si veda Santoro 2000) e del *PHerc*. 1012 (spec. coll. LXXII–LXXIII Puglia, su cui si veda il par. 4.4 di questa Parte Prima del lavoro), in ragione del fatto che lo stile del *PHerc*. 19/698 sembra molto più rispondente a quello di Filodemo di Gadara, e specialmente alle opere *De signis*, *De musica* e *Poetica* (per una panoramica maggiormente approfondita sulla questione, si rimanda, in ogni caso, a Monet 1996, 55–71; sulla questione della sensazione nel trattato filodemeo *De musica*, si veda anche quanto riferito nel proseguo della nostra trattazione).

182 Si veda Del Mastro 2014a, 41. Come lo studioso osserva in un altro contributo (Del Mastro 2014b, 91), il *PHerc*. 19/698 appartiene al medesimo gruppo di rotoli cui fanno capo il *PHerc*. 1389 (menzionato alla n. 80 dell'Introduzione), che abbiamo ricordato contenere resti molto frammentari del terzo libro di un trattato sulle sensazioni, e il *PHerc*. 1003, i cui resti ci consentono di

XX alla XXIX (Monet) di questo scritto risultano interamente dedicate all'esame dei sensibili, sia di quelli propri di ciascun senso (τὰ ἴδια), sia di quelli "comuni" a più sensi (τὰ κοινά). Il problema che impegna l'autore, in questa sezione dello scritto, è quello di conciliare il principio per cui ogni senso recepisce esclusivamente i sensibili propri, e l'esistenza di sensibili "comuni".[183] Ecco quanto si legge nella col. XX A Monet:

> Τὴν μὲ[ν] γὰρ ὄ|ψιν ὁρατὰ κατα[λ]αμβ[ά]|νειν ἡγούμεθ[α, τ]ὴν δὲ | ἁφὴν ἁπτά, κα[ὶ] τὴν μὲν |[5] χρώματος, τὴν δὲ σώ|ματος, καὶ [τ]ὴν ἑτέραν | τοῦ τῆς ἑτ[έ]ρας **[κρ]ίμα[τος]** | μηθὲν π[ολ]υπραγμ[ο]|νεῖν· ἐπειδήπερ εἰ συ[ν]|[10]έβαινε τὴν ὄψιν σώμα|τος μέγεθος καὶ σχῆμα | κ[α]ταλαμβάνειν, π[ολὺ] | π[ρό]τερον ἂν καὶ σῶμα | ⟦κ[ατ]ελάμβανεν ἢ πολὺ |[15] πρότερον [ἂν] καὶ [σῶ]μα⟧ | κα[τ]ελάμ[βανε]ν καὶ | τ[αῦτα — —]τη|[— —] μα| [— —
>
> In effetti noi pensiamo che la visione colga i visibili, il tatto i tangibili, e che la visione sia visione del colore, il tatto, invece, tatto del corpo, e che nessuna di queste due <sensazioni> si mescoli assolutamente all'oggetto di discernimento dell'altra, poiché se accadesse che la visione afferrasse la grandezza e la figura di un corpo, afferrerebbe a maggior ragione anche il corpo … ([Philod.] [*Sens.*], *PHerc.* 19/698, col. XX A.1–18 Monet).[184]

Propriamente parlando, sembra di apprendere da questa colonna, non si danno affatto dei sensibili "comuni", poiché è inammissibile che l'"oggetto di giudizio" (κρῖμα) di una αἴσθησις si mescoli (più precisamente, "si affaccendi", πολυπραγμονεῖν, 8–9)[185] a quello di un'altra: la vista afferra esclusivamente il colore, laddove il tatto coglie esclusivamente il corpo, ossia ciò che è dotato di resistenza, il

---

inferire che il tema trattato doveva essere, anche qui, quello della teoria della conoscenza e, in particolare, delle sensazioni (Del Mastro 2014b, 90–91).

183 La distinzione tra sensibili propri e sensibili comuni ci riporta al distinguo tra le due tipologie di sensibili per sé (καθ᾽αὑτό) operato da Aristotele in *De an.* 2(B).6.418a 7–25. Dopo aver separato i sensibili in sensibili per sé (καθ᾽αὑτό) e sensibili per accidente (κατὰ συμβεβηκός), lo Stagirita spartisce la prima categoria tra sensibili per sé propri (τὰ ἴδια), non percepibili con un altro senso e rispetto a cui non è possibile l'errore, come il colore per la vista, e sensibili per sé comuni (τὰ κοινά), ovvero percepibili da più sensi (Aristotele non offre precisazioni ulteriori, ma si limita ad elencarceli: movimento, quiete, numero, figura, grandezza). In merito ai tipi di percezione nel *De anima*, si vedano almeno Grasso/Zanatta 2003; Lamedica 2010; Zucca 2015, 119–197.

184 Trad. italiana mia, sulla base della versione francese di Monet 1996.

185 L'uso del verbo πολυπραγμονέω in ambito epistemologico compare anche in un passo dell'*Aduersus Colotem*, precisamente al termine della sezione dedicata alla posizione dei Cirenaici, i quali, stando a quanto riferisce Plutarco, sostenevano che «quando l'opinione si attiene alle affezioni, si preserva dall'errore, mentre, quando se ne allontana e si affaccenda a formulare giudizi e dichiarazioni sulle cose esterne, spesso si getta in confusione da sola ed entra in conflitto con altri soggetti percipienti, che ricevono dalle medesime realtà affezioni contrarie e rappresentazioni discordanti rispetto alle sue» (ὅθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον, ἐκβαίνουσα δὲ καὶ **πολυπραγμονοῦσα** τῷ κρίνειν καὶ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτὸς αὐτήν

"tangibile".[186] E le sensazioni che ne conseguono risultano del tutto indipendenti tra loro. Il che ci riporta, ancora una volta, ai versi 489–496 del libro IV, in cui Lucrezio scrive che (cito nuovamente il passo per comodità):

> *seorsum cuique potestas*
> *diuisast, sua uis cuiquest, ideoque necesse est* 490
> *et quod molle sit et gelidum feruensue seorsum*
> *et seorsum uarios rerum sentire colores,*
> *et quaecumque coloribus sint coniuncta uidere.*
> *Seorsus item sapor oris habet uim, seorsus odores*
> *nascuntur, seorsum sonitus. Ideoque necesse est* 495
> *non possint alios alii conuincere sensus.*
>
> ogni senso / (490) ha un potere specialmente distinto, ciascuno ha una facoltà / propria, e perciò è necessario percepire con un senso speciale / ciò che è molle e gelido o infocato, e con un senso speciale / i vari colori delle cose, e vedere / quanto ai colori è congiunto. Una speciale facoltà ha pure il gusto della bocca, per una via / (495) speciale sorgono gli odori, per un'altra speciale i suoni. / Si deve perciò concludere che i sensi non possono confutarsi a vicenda (*DRN* 4.489–496).

Ciò che colpisce, nel confronto con questo passo lucreziano, è l'insistenza con cui l'autore del *PHerc*. 19/698, molto probabilmente epicureo, ricorre al termine κρῖμα in relazione ai sensi, cui viene riconosciuta la capacità di κρίνειν – sia pure in senso non proposizionale[187] – quanto meno i sensibili loro propri.[188] In più luoghi del papiro, infatti, si fa riferimento alla sfera di giudizio propria delle diverse sensazioni (cfr., per es., col. XXVIII A.5–6: τῆς τῶν κρινομέ|νων ἐπαισθήσεως; cfr.

τε πολλάκις ταράσσει καὶ μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας, 1120 F).

186 *Supra*, 47.

187 Sedley 1989a, 126.

188 Vale forse la pena sottolineare che il κρίνειν si colloca, in ogni caso, su un piano altro (direi precedente) rispetto al συγκατατιθέναι. Laddove infatti il κρίνειν si riferisce all'azione del discriminare i dati provenienti dalla sensazione, il συγκατατιθέναι designa l'atto di accogliere/approvare un contenuto opinativo, il che traspare chiaramente (per rimanere in ambito epicureo), da un passo del libro XXXIV (*PHerc*. 1431) del Περὶ φύσεως, in cui Epicuro polemizza contro coloro che danno l'assenso (**συνκατα[τιθέμε|νος)** a cose (giustamente Leone parla di "concetti") non conseguenti (μὴ ἀκο[λούθοις, col. XVIII.3–5 Leone). Cfr. anche *Sent. Vat.* 29: Παρρησίᾳ γὰρ ἔγωγε χρώμενος φυσιολογῶν χρησμῳδεῖν τὰ συμφέροντα πᾶσιν ἀνθρώποις μᾶλλον ἂν βουλοίμην, κἂν μηδεὶς μέλλῃ συνήσειν, ἢ **συγκατατιθέμενος ταῖς δόξαις** παρποῦσθαι τὸν πυκνὸν παραπίπτοντα παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον («Io preferirei, usando tutta la franchezza, vaticinare nell'indagine della natura ciò che a tutti gli uomini è utile, anche se nessuno mi dovesse comprendere, piuttosto che assentendo ai pregiudizi cogliere il fitto plauso che mi venisse dalle folle», trad. Arrighetti 1973).

anche coll. XXIX B.2–3, 5, 7; XXX A.9–10, 13 Monet, ecc.), ossia a quello che viene definito, appunto, come il κρῖμα, letteralmente "l'oggetto di giudizio", proprio di ciascuna di esse (cfr. coll. XX A.7; XXV A.3; XXVI A.3, 13 Monet). Al fine di apprezzare quale sia la posizione di Lucrezio in proposito, e come egli effettivamente intenda la *potestas* detenuta dai sensi, mi pare interessante tornare ai versi 4.379–386 – collocati subito dopo la trattazione dell'illusione ottica per cui l'ombra proiettata dal nostro corpo appare muoversi con noi ed essere sempre la medesima (4.364–378) – e ai due passi aristotelici citati.

Rispetto a quanto emerge da Arist. *De an.* 3(Γ).3.428b 18–22, in cui alla percezione dei sensibili propri è riconosciuta la possibilità di errare, seppur in minima parte, in 2(B).6.418a 14–16 la percezione di un sensibile proprio viene trattata come infallibile: la vista non ci inganna mai sul fatto *che ci sia* del bianco (e non, si badi bene, del colore in generale), ma su *quale* e *dove* sia l'oggetto bianco. Ora, l'"aggiustamento" apportato da Aristotele in *De an.* 3(Γ).3, rispetto a quanto si legge in 2(B).6, potrebbe spiegarsi, secondo me, tenendo conto del fatto che, laddove in 2(B).6 il *focus* del discorso è l'anima sensitiva in quanto differenza che definisce l'animale, in 3(Γ).3 lo Stagirita sta ormai appropinquandosi alla trattazione dell'anima che definisce l'animale *razionale*, ossia il νοῦς. E, stante la concezione fortemente unitaria che il filosofo possiede dell'anima, tale per cui, da ultimo, l'anima dell'uomo è *tutta* razionale, ne consegue che le funzioni inferiori, a partire dalla sensazione, sono esse stesse già pregne di ragione, sicché non sarà mai possibile riscontrare, nell'essere umano, una percezione del tutto scevra della possibilità di errore. Nell'essere umano, in altri termini, la sensazione assume inevitabilmente forma proposizionale, e il nostro vedere il colore rosso è già formulare il pensiero (che venga espresso o meno ha poca importanza) "vedo del rosso".

Riprendendo *DRN* 4.379–386, si osservi come Lucrezio paia riproporre – a mio giudizio *volutamente* – la posizione espressa nei due passi del *De anima* sopra riportati introducendo delle modifiche (in difesa di Epicuro?) tutt'altro che secondarie. Diverge, in prima istanza, il verbo impiegato: **κρίνειν** nel caso di Aristotele (per quanto utilizzato, perlomeno in *De an.* 2(B).6.418a 14–16, con valore non proposizionale), ***tueri*** nel caso di Lucrezio, che riserva il *discernere* esclusivamente all'attività dell'*animi ratio* (384). Non solo. Per lo Stagirita, l'αἴσθησις, anche in Arist. *De an.* 2(B).6.418a 14–16, è in grado di discernere il bianco (in quanto bianco) – grazie, verosimilmente, all'intervento della φαντασία, la quale, sola, rende possibile la discriminazione percettiva, *intra*modale (come in questo caso) o *inter*modale che sia[189] –, laddove ciò che esula dal suo potere è soltanto la capacità di discernere quale e dove sia il **τι** bianco. Per Lucrezio, diversamente, la

189 Cfr. Arist. *De an.* 3(Γ).2.426b 8–427a 14.

sensazione è in grado di afferrare luci e ombre ovunque (***quocumque loco***) essi siano presenti, mentre non è in grado di operare comparazioni tra luci e ombre differenti. Il poeta non solo non chiama mai in causa il *quid* bianco (o di un certo colore specifico), ma nemmeno menziona, propriamente, i colori, limitandosi a parlare di luci/ombre. Il che, secondo me, non è affatto un caso. La αἴσθησις, infatti, in quanto ἄλογος (Diog. Laert. 10.31 = 36 Usener), non è in grado di afferrare che ciò che colpisce la vista sia un colore, o che quanto urta l'udito sia un suono (e proprio per questo è sempre e comunque *infallibile*), operazione per la quale si rivelerebbe necessario l'intervento della prolessi, cui sottende la capacità di *immagazzinare* e *sintetizzare* i dati della percezione. Per capire che quello che vedo è un colore, devo prima essermi formato il concetto di colore.[190] Ora, Aristotele, in *De an.* 3(Γ).2.425b 12–25, affrontando il problema della "metapercezione", ossia del "percepire di percepire", sostiene che noi vediamo/distinguiamo luci e ombre, ma non allo stesso modo (οὐχ ὡσαύτως, 425b 22) in cui vediamo/distinguiamo i colori: solo quando discriminiamo quest'ultimi, infatti, stiamo propriamente vedendo (grazie alla ricezione di un colore nell'organo); il percepire luce e ombra, che consistono, rispettivamente, nella presenza e nella assenza di stimoli cromatici, non è, invece, strettamente parlando, un vedere, ma un aver coscienza di star vedendo attraverso concreti atti percettivi. In tal senso, è possibile distinguere luce e ombra anche quando non sto vedendo. La luce, infatti, atto del diafano, è condizione stessa del vedere, in quanto consente di vedere il colore degli oggetti che sono nel *medium* (*De an.* 2(B).7.418b 9–11). Anche per Lucrezio la luce è condizione dei colori (*DRN* 2.795) – laddove l'ombra è l'aria vuota di luce (4.368–369) –, con la differenza che essa possiede altresì, diversamente da quanto accade nei testi dello Stagirita,[191] natura corporea (2.389–390: *luminis corpora*). Tralasciando la questione metapercettiva, che non rientra in questo contesto tra gli interessi di Lucrezio, mi pare non si possa escludere che, nel menzionare soltanto luci e ombre, il poeta dispieghi quello che è lo statuto della αἴσθησις epicurea *tout court*: la vista, di fatto, non è nemmeno in grado di distinguere un colore in quanto colore; essa si limita ad afferrare, per così dire, uno stimolo cromatico, che sta poi alla *ratio animi* decifrare. E non è un caso se la gran parte delle (pre-

190 Si veda Verde 2018a, 86.

191 Cfr. Arist. *De an.* 2(B).7.418b 13–17: τί μὲν οὖν τὸ διαφανὲς καὶ τί τὸ φῶς, εἴρηται, ὅτι οὔτε πῦρ οὔθ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροὴ σώματος οὐδενός (εἴη γὰρ ἂν σῶμά τι καὶ οὕτως), ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ· οὔτε γὰρ δύο σώματα ἅμα δυνατὸν ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι («Che cosa dunque sia il trasparente e che cosa sia la luce s'è detto: la luce non è un fuoco né, in generale, un corpo né un'emanazione di alcun corpo (giacché anche in questo caso sarebbe un corpo), ma è la presenza del fuoco (o di qualcosa di simile) nel trasparente. Infatti è impossibile che due corpi occupino contemporaneamente lo stesso luogo»; trad. Movia 2015).

sunte) illusioni visive elencate nel libro IV chiamano in causa proprio la diade luce–ombra.[192]

Significativo, in proposito, un passo dell'*Aduersus Colotem* di Plutarco (1110C–D = 30 Usener = 16 Arrighetti), da cui siamo informati che Epicuro, nel libro II dell'opera *Contro Teofrasto*,[193] affermava che

> πολλάκις ἀέρος ὁμοίως σκοτώδους περικεχυμένου οἱ μὲν **αἰσθάνονται χρωμάτων διαφορᾶς** οἱ δ' οὐκ αἰσθάνονται δι' ἀμβλύτητα τῆς ὄψεως· ἔτι δ' εἰσελθόντες εἰς σκοτεινὸν οἶκον οὐδεμίαν ὄψιν χρώματος ὁρῶμεν, ἀναμείναντες δὲ μικρὸν ὁρῶμεν.
>
> capita spesso che mentre è uniformemente diffusa un'aria tenebrosa, alcuni avvertono differenze di colori, altri invece non le ammettono, a causa della debolezza della loro vista. E ancora: entrando in una casa buia, non vediamo nessun colore, però, se aspettiamo un po', allora li vediamo (Plut. *Adu. Col.* 1110C = 30 Usener = 16 Arrighetti; trad. Ramelli 2002).

Stando a quanto si legge nel passo,[194] Epicuro ammetteva che i sensi fossero in grado di percepire (**αἰσθάνεσθαι**) le χρωμάτων διαφοραί. Nel *De anima* di Aristotele, a 3(Γ).2.426b 9–12, si riporta che ciascun senso, essendo una specie di medietà (μεσότης τις, cfr. 2(B).12.424a 1–6),[195] «discrimina le differenze del proprio oggetto sensibile (**κρίνει** τὰς αἰσθητοῦ διαφορὰς τοῦ ὑποκειμένου): ad esempio la vista distingue il bianco e il nero, il gusto il dolce e l'amaro, e la stessa cosa si verifica

192 Cfr., per es., *DRN* 4.337–352, 364–378, ma anche 324–331, 447–452, 453–461.

193 Su cui si veda l'Introduzione, 13.

194 Nulla sappiamo del contesto in cui si inseriva la citazione in oggetto. Plutarco ci informa però altresì che, poco dopo di essa, Epicuro riportava la propria dottrina secondo cui «i colori non sono connaturati ai corpi (οὐκ εἶναι […] τὰ χρώματα συμφυῆ τοῖς σώμασιν) ma vengono generati in base a determinati arrangiamenti e posizionamenti atomici rispetto alla vista (ἀλλὰ γεννᾶσθαι κατὰ ποιάς τινας τάξεις καὶ θέσεις **πρὸς τὴν ὄψιν**)» (trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017). Come è stato suggerito (see Sedley 2020, 65), è plausibile che nella sezione dell'opera *Contro Teofrasto* a cui allude Plutarco fosse posta a tema una questione, quella della natura incolore degli atomi, che sarà successivamente affrontata anche da Filodemo (*Sign., PHerc*. 1065, col. XVIII.3–10 De Lacy/De Lacy) e Lucrezio (*DRN* 2.737–756). Del resto, «[i]t is presumably no accident that it should have been in a work against Theophrastus that Epicurus argued for the colourlessness of bodies in the dark. An Aristotelian would be likely to say that such circumstantially hidden colour remains present, as a first actuality» (Sedley 2020, 65, n. 17). Per Aristotele, infatti, l'esistenza dei colori (al pari di quella delle altre qualità sensibili) è indipendente dal loro essere percepiti. I colori, infatti, sono determinazioni fisico–chimiche oggettive delle superfici degli oggetti, che, alla luce, divengono percepibili da parte di enti dotati di vista (attualità prima). La loro capacità di essere visti si attualizza (come attualità seconda) insieme con l'attualizzazione (anche qui nel senso dell'attualità seconda) della capacità percettiva (che è attualità prima) di un percipiente. Cfr. Arist. *De an*. 3(Γ).2.425b 27–28 e 426a 16–17.

195 Ossia realizzandosi in un organo sensorio caratterizzato da un equilibrio fisiologico atto a fungere da discriminatore selettivo delle proprietà ambientali.

per gli altri sensi» (οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις· ὁμοίως δ' ἔχει τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, 426b 10–12, trad. Movia 2015).[196] Per quanto affini, la testimonianza epicurea e il passo aristotelico divergono anzitutto per il fatto che nella prima ci si limita a parlare di percezione (**αἰσθάνεσθαι**, cfr. il *tueri* lucreziano, utilizzato con il medesimo valore), e non di κρίνειν. Inoltre, per Epicuro, come per Lucrezio, la sensazione, di per sé, non consente di distinguere il bianco dal nero – vale a dire la discriminazione percettiva *tout court* –, ma il buio dalle differenze cromatiche, ossia l'oscurità che esperiamo quando entriamo in una stanza buia – e l'aria fosca dell'ombra entra per prima negli occhi –, dall'aria chiara e luminosa che, quasi purificando gli occhi, si sostituisce all'aria buia che aveva invaso i dotti oculari, liberando la via ai *simulacra* degli oggetti che si trovano nella luce (*DRN* 4.337–352).

Questo non significa che il colore sia, come probabilmente asserito da Democrito, una qualità dei corpi macroscopici che esiste soltanto "per convenzione" (νόμῳ χροιή, Sext. Emp. *Math.* 7.135 = VII 27 D14 LM = 68 B 9 DK; Gal. *Exp. med.* 15.7.5–10 Walzer = VII 27 D23a LM = 68 B 125 DK).[197] Tanto per Epicuro quanto per Lucrezio il colore è una proprietà reale, *oggettiva*, essenziale ed inseparabile dei corpi aggregati (esso è uno dei quattro συμβεβηκότα/*coniuncta* che si predicano di un corpo, cfr. *Hrdt.* 68 e *DRN* 1.445–458),[198] restituitoci dai simulacri che da essi si dipartono.[199] Gli

196 Cfr. anche *Sens.* 4.442b 14–15.

197 Cfr. anche Plut. *Adu. Col.* 1110E–F. Il senso del νόμῳ/νομιστί presente in queste testimonianze democritee doveva essere, secondo Sedley 2020, spec. 69, il seguente: «[W]hen, following convention, we speak of colour as such, or of this or that colour, we are not speaking the language of reality. Such a language, if we could ever learn to speak it fluently, would not include colour terms at all, replacing them with talk of atoms and void: the various arrangements of these in external atomic structures, and their interactions with atomic structures in our sense organs». Secondo lo studioso (70), il distinguo democriteo tra linguaggio "della realtà" e linguaggio "della convenzione" andrebbe interpretato come parte integrante del lascito parmenideo (sul tema si veda, inoltre, la nota a n. 199). Sulla "soggettività" delle sensazioni nella teoria della conoscenza di Democrito si rinvia a Sassi 1978, 207–213. Sulla considerazione dei colori da parte di Democrito, cfr. in particolare Arist. *De gen. et corr.* 1.2.316a 1; VII 27 D72 LM = 68 A 123 DK; Aët. *Plac.* 1.15.11, *Dox.* 314, MR 534 = 68 A 124 DK; Aët. *Plac.* 1.15.8, *Dox.* 314, MR 534 = 68 A 125. Da tali testimonianze si comprende come Democrito, a ben vedere, pur considerando il colore una qualità νόμῳ, si sforzasse di fondarne *oggettivamente* la realtà. La sua posizione, di conseguenza, si distingue da quella di Epicuro più a parole che nei fatti. La questione risulta, comunque, assai problematica, e assai utile, per orientarsi in essa, si rivelano le considerazioni di Sassi 1978, 138–149, 207–235.

198 Cfr. anche Polystr. *De* cont., *PHerc.* 336/1150, coll. XXIII.26–XXVI.23 Indelli.

199 Sulla questione dello statuto ontologico delle proprietà sensibili in Democrito ed Epicuro, e, in particolare, sulla disputa in merito alla posizione del primo (dalla cui esegesi dipende, a propria volta, l'interpretazione delle modifiche apportate ad essa da parte del fondatore del Giardino), si rimanda, oltre ai già citati Sassi 1978 (specificamente dedicato a Democrito) e Sedley 2020, anche a Sedley 1988 (secondo cui la genesi dello "scetticismo" di Democrito a proposito

εἴδωλα, infatti, possiedono la caratteristica di essere ὁμοιοσχήμονες[200] rispetto agli oggetti di provenienza (*Hrdt*. 46),[201] ed essendo il colore direttamente connesso allo (e dipendente dallo) σχῆμα dei corpi aggregati (cfr. *DRN* 4.243, *Hrdt*. 54, dove però il colore non è esplicitamente menzionato, *Hrdt*. 44 [*scholion*] e Sext. Emp. *Math.* 7.206 = 247 Usener), ecco che le impronte (οἱ τύποι) che sopraggiungono a noi dalle cose mantengono lo stesso "colore" degli στερέμνια (*Hrdt*. 49). Scrivo "colore", tra virgolette, perché, di fatto, come ci riporta Plutarco (citando – se stiamo alle sue parole – dal *Contro Teofrasto*), il colore (così come lo intendiamo noi), secondo Epicuro, è πρὸς τὴν ὄψιν, "per la vista" (*Adu. Col.* 1110C). Lo σχῆμα di ciascun aggregato è certamente in grado di *codificare* i colori (= prima generazione del colore), ma il processo della loro *decodifica* (che avviene, propriamente, per opera del λογισμός) passa necessariamente attraverso la preventiva ricezione dei *simulacra* da parte degli occhi.[202] La peculiare costituzione atomica di quest'ultimi (che può variare non solo da soggetto a soggetto, ma anche in relazione allo stesso soggetto a seconda del suo stato di salute, delle condizioni esterne, ecc.) interferisce inevitabilmente, insieme alla costituzione della luce presente in quel momento (cfr. *DRN* 2.808: i colori sono

---

delle qualità sensibili andrebbe addebitata al suo riduzionismo di fondo: «In current jargon, Democritus is an eliminative materialist, who holds that phenomenal states are *nothing* over and above physical states, and infers that they are unreal», 298–299); Furley 1993 (che, enfatizzando l'eredità eleatica di Democrito, sostiene che sarebbe la mutevolezza delle qualità secondarie a rendere le stesse non reali agli occhi dell'Abderita, dacché soltanto ciò che è immutabile può dirsi reale, 93); O'Keefe 1997 (in cui sono criticate, fra le altre, le posizioni di Sedley 1988 [«it is because secondary qualities *cannot* be identified with physical states that Democritus infers that they are unreal», 123–124] e Furley 1993 [al quale obietta che per Democrito non è la mutevolezza ma «the *relativity* of perceptible qualities – *e.g.,* that honey tastes sweet to some and bitter to others – that makes Democritus declare the honey no more sweet than bitter, and hence neither sweet not bitter», 122], nella convinzione che «it is his [*scil.* Democritus'] negative O[ntological]–dogmatism on sensible qualities that leads to his E[pistemological]–skepticism», 121; per questa posizione, si veda anche O' Keefe 2005, ch. 4); Castagnoli 2013, che si concentra su Plut. *Adu. Col*. 11108D–1111E. Sempre sulle qualità secondarie in Democrito si segnala, infine, Pasnau 2007.

200 Sul valore dell'aggettivo ὁμοιοσχήμων, e su quello affine di ὁμοιόμορφος, cfr. *supra*, 35 e n., 39 e n.

201 Cfr., inoltre, Epic. *Hrdt*. 48 e *DRN* 4.68–69. Si fa presente che l'aggettivo ὁμοιοσχήμων compare anche in Epic. *Nat*. XXV, *PHerc*. 1191, 6.2.2.3; *PHerc*. 1420, 2.2 Laursen 1995, 91 = [35][10] Arrighetti (in cui si dice che i simulacri che penetrano nell'aggregato mentale sono ὁμοιοσχήμονα rispetto a quelli che penetrano negli altri organi sensoriali); Aët. *Plac*. 4.19.2, *Dox*. 408 = Aët. *Plac*. 4.19.4, MR 1688 = 321 Usener (dove a essere ὁμοιοσχήμονα sono le parti in cui si frammenta il flusso del suono nel tragitto tra la fonte sonora e i sensori degli uditori).

202 I cui πόροι risultano commisurati (σύμμετροι) a quelli degli εἴδωλα (cfr. spec. Epic. *Nat*. II, coll. 106.21, 114.3/XX.3 Leone; cfr. anche *Hrdt*. 47 e *Pyth*. 107: διὰ πόρων συμμετρίας). Proprio la commisurazione dei pori è la ragione per cui soltanto gli occhi, come chiarisce Lucrezio, sono in grado di scorgere i *simulacra* (*uerum nos oculis quia solis cernere quimus*, *DRN* 4.241).

prodotti «da un certo colpire della luce», *quodam gignuntur luminis ictu*), con il messaggio in codice trasmesso dai simulacri (= seconda generazione del colore).[203] In tutti i modi, ciò che mi preme sottolineare è il fatto che, appunto, la decodifica vera e propria avviene grazie all'intervento della ragione, laddove la sensazione si limita a registrare l'esistenza/il darsi di una determinata compagine atomica, senza poter in alcun modo discernere se la compagine "registrata" corrisponda a ciò che, convenzionalmente, chiamiamo rosso, verde, e così via.

Si potrebbe forse obiettare che nel resoconto di Diogene Laerzio sulla canonica epicurea (10.32), di cui si è discusso in precedenza, l'aggettivo κριτικός è impiegato in riferimento alle sensazioni (si legge infatti che due sensazioni eterogenee οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσι κριτικαί); a ben vedere, tuttavia, ciò che il dossografo afferma non è, a mio avviso, che le sensazioni sono κριτικαί delle differenze che si riscontrano tra le qualità sensibili, ma semplicemente che quando del medesimo oggetto due osservatori differenti (o lo stesso osservatore in due momenti distinti, poniamo t^1 e t^2) hanno due sensazioni divergenti, occorre considerare quest'ultime come se facessero capo a (= fossero critiche di) due oggetti differenti, ossia come se fungessero da criterio di giudizio per due oggetti differenti.

2.2.1 In direzione di Aristotele: la δύναμις della sensazione

L'analisi svolta nel precedente paragrafo ha permesso di accertare l'aderenza di Lucrezio, quanto ai caratteri dell'αἴσθησις, alla posizione di Epicuro. Risulta utile, a questo punto, precipuamente per evidenziarne la distanza dalla prospettiva lucreziana, ritornare sul *PHerc*. 19/698. Dalla colonna XX A Monet indagata in precedenza sembra trasparire una concezione dello statuto veritativo della sensazione che, pur muovendo da fondamenti fisiologici epicurei, si dirige verso una posizione affine a quella che emerge dal *De anima* di Aristotele. Per provare a dipanare, per quanto possibile, la questione, risulta forse utile considerare la col. XXVIII A Monet dello scritto, nella quale si legge:

> ἐξακριβοῦμεν, ὥστε | τῶν αἰσ[θ]ήσεων προσ|υπομνήσ{ω}<ο>μεν ὃ προσ|φέρεται ἴδιον ἑκάστη **χω**|[5]**ρὶς τῆς τῶν κρινομέ**|**νων ἐπαισθήσεως**. ἡ | μὲν τοίνυν ὅρασις ἰδιώ|τατον ἔ[χ]ει παρὰ τὰς ἄλ|λας χωρ[ὶ]ς τῆς τῶν [χ]ρω|[10]μάτων καὶ τῶν πε[ρ]ὶ ταῦ|τα κρίσεως, τὸ ἐν ἀποσ|τάσει κα[τ]αλαμβάνειν | τὰς μορφάς, **ἐπαισθα**|**νομένην καὶ τοῦ με**|[15]**ταξὺ ἐαυ[τ]ῆς τε κἀκεί**|**[νων δια]στ[ή[ματος**, …

203 In questo senso, concordo con O'Keefe 1997, 129–131, quado afferma che, per Epicuro, il colore costituisce una "*relational* property", senza che questo implichi il suo essere una qualità *soggettiva*.

> noi ricerchiamo con precisione, in modo che menzioneremo anche ciò che ciascuna delle sensazioni, indipendentemente dalla percezione di ciò che è oggetto di discernimento, apporta di proprio. La vista, dunque, ha la singolare peculiarità, a differenza delle altre sensazioni, indipendentemente dal discernimento dei colori e di ciò che è relativo ad essi, di afferrare le forme a distanza, percependo anche l'intervallo che si trova tra essa [*scil*. la vista] e quelle [*scil*. le forme] ([Philod.] [*Sens*.] *PHerc*. 19/698, col. XXVIII A.1–16 Monet).

In questa colonna, τὰ κρινόμενα sono connessi, propriamente, non alla αἴσθησις, ma alla ἐπαίσθησις (e all'ἐπαίσθημα che ne consegue), concetto che si sostituisce a quello di αἴσθησις in diversi luoghi di quanto sopravvive del trattato (cfr. per es., coll. XI A.5, 10; XII A.9, 12, 14; XIV B.8; XXVIII A.6 Monet). Epicuro chiama in causa l'ἐπαίσθησις nella seconda sezione del paragrafo 52 della lettera a Erodoto, dedicata all'analisi dell'udito, mentre non ne fa mai menzione in relazione alla vista.[204] Essa ha luogo quando il deflusso di simulacri si organizza al fine di assicurare la continuità e l'unitarietà del suono, della voce o del rumore. L'ἐπαίσθησις, perciò, sembra indicare un grado percettivo più elaborato e raffinato rispetto all'αἴσθησις (una sorta di "percezione di secondo grado", com'è stata definita),[205] non riducendosi, come quest'ultima, a una mera registrazione della presenza esterna di un oggetto.[206] Il termine stesso ἐπαίσθησις, del resto, enfatizzando l'aspetto intenzionale del processo percettivo, restituisce l'idea di una qualche applicazione (ἐπί) da parte del soggetto percipiente (forse una prima decodifica) sul materiale fornito dalla sensazione. In sostanza, accade che la conformità (συμπάθεια) tra il flusso dei simulacri e l'oggetto di provenienza (nel caso dell'udito la fonte sonora), che troviamo alla base del meccanismo percettivo, quando è massima dà luogo a una percezione chiara ed elaborata, non riducibile allo statuto proprio dell'αἴσθησις, ma nemmeno

204 Epicur. *Hrdt*. 52: τὸ δὲ ῥεῦμα τοῦτο **εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους** διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασώζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἑνότητα ἰδιότροπον, διατείνουσαν πρὸς τὸ ἀποστεῖλαν καὶ **τὴν ἐπαίσθησιν** τὴν ἐπ' ἐκείνου ὡς τὰ πολλὰ ποιοῦσαν, εἰ δὲ μή γε, τὸ ἔξωθεν μόνον ἔνδηλον παρασκευάζουσαν («Questo flusso si distribuisce in masse dalle parti simili che mantengono simultaneamente una conformità reciproca e una peculiare unità che tende verso ciò che le emette e che produce per lo più una percezione di quell'oggetto, o quanto meno manifesta la sola presenza esterna»). Cfr. anche *Nat*. XXV, *PHerc*. 1056, 4.1.10 Laursen 1995, 106 = [34][16] Arrighetti; *PHerc*. 697, 4.2.2.2 Laursen 1997, 43 = [34][31] Arrighetti.

205 Cavalli 2012, 157.

206 Sull'ἐπαίσθησις si vedano Lee 1978, 37–40; Asmis 1984, 162–164; Masi 2006, 45–46; Verde 2010b, 141–143, 2013c, 111–112, e 2022b, 53–54; Cavalli 2012; Németh 2017, 17–24. Interessante, sull'ἐπαίσθησις, anche un'occorrenza presente in Porph. *Abst*. 3.15.8–10, ove il termine è impiegato per indicare la percezione che gli animali (che Porfirio, lo ricordiamo, riteneva dotati di una forma di razionalità; si veda Clark 2017, 140–147) hanno della diversità dei segni (τῶν σημείων τῆς διαφορᾶς ἐστὶν αὐτοῖς ἐπαίσθησις).

strettamente dipendente, al contempo, dall'intervento del λογισμός.[207] L'idea di una sensazione che partecipi del ragionamento, e che venga da esso modificata, risulta, per Epicuro e per gli Epicurei, inaccettabile, il che traspare chiaramente da un altro scritto di Filodemo, il libro IV del *De musica* (*PHerc*. 1497), in cui il filosofo critica l'ipotesi avanzata da Diogene di Babilonia (240–150 a.C.), derivante, a propria volta, da una tesi speusippea (Sext. Emp. *Math.* 7.145–146 = 34 Isnardi Parente = F 75 Tarán),[208] dell'esistenza di una tipologia di αἴσθησις che sia ἐπιστημονική, "scientifica" (Philod. *Mus*. IV, col. 34.1–22 Delattre = *SVF* 3.61).[209]

L'aspetto interessante, a mio parere, è che Filodemo, nel criticare Diogene, sembra, per così dire, "emendarne" la dottrina, distinguendo *non* tra tipologie di

207 Masi 2006, 45–46.

208 Mediante l'introduzione della ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, distinta dalla αὐτοφυὴς αἴσθησις, Speusippo riconosceva l'esistenza di una sensazione capace di accostarsi alla verità razionale (τὴν μεταλαμβάνουσαν τῆς κατὰ τὸν λόγον ἀληθείας, Sext. Emp. *Math.* 7.145). Sesto riporta l'esempio della sensibilità del musico (ἡ τοῦ μουσικοῦ αἴσθησις), che possiede «un'attitudine a percepire in modo opposto l'armonico e il disarmonico» (ἐνέργειαν μὲν εἶχεν ἀντιληπτικὴν τοῦ τε ἡρμοσμένου καὶ τοῦ ἀναρμόστου), capacità che, tuttavia, «non sgorga da sé, bensì viene generata da un procedimento razionale» (ταύτην δὲ οὐκ αὐτοφυῆ, ἀλλ' ἐκ λογισμοῦ περιγεγονυῖαν, *Math.* 7.146). La ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, in tal senso, «desume naturalmente dalla ragione la sua pratica conoscitiva connessa ad uno stabile discernimento delle cose esistenti» (ἡ ἐπιστημονικὴ αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἁπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν, *Math.* 7.146; trad. Russo 1975). Secondo Klavan 2019, la testimonianza di Sesto Empirico sarebbe errata: Speusippo non avrebbe teorizzato alcuna sensazione scientifica e quest'ultima costituirebbe il contributo di Diogene di Babilonia all'epistemologica degli Stoici. Sarebbe stato poi Antioco (presumibilmente la fonte di Sesto per la sezione di *Math.* 7 in oggetto) ad ascriverla al discepolo e nipote di Platone, e questo anche sulla base del fatto che «the adjective ἐπιστημονικός itself does not occur in Plato, and Sextus' language fits into the Stoic system so easily as to have generated widespread suspicion […] Speusippus himself, then, probably spoke more simply about αἴσθησις, before Stoic words like κριτήριον and ἐπιστημονικός got layered somewhat confusedly onto his views» (Klavan 2019, 911). Sulla senzazione scientifica in Speusippo ricordo anche il lavoro di Cambiano 2011.

209 Diogene di Babilonia operava un distinguo tra tre diversi tipi di αἴσθησις: 1) la αὐτοφυὴς αἴσθησις e 2) la ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, entrambe rivolte alle qualità degli oggetti; e 3) una sensazione anonima, generalmente non disgiunta dalla seconda, e atta a determinare la risposta soggettiva in termini di piacere o dolore. L'ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, differentemente dalla αὐτοφυής, che in quanto ἄλογος è condivisa dall'uomo con gli altri animali, designa una forma di sensibilità maggiormente sofisticata, resa tale attraverso l'esercizio ripetuto di una pratica rigorosamente regolata dai dettami di una certa τέχνη. Si tratta, di conseguenza, di una αἴσθησις "modificata" rispetto a quella αὐτοφυής, e nella quale «l'elemento del πάσχειν è strettamente intrecciato a quello del ποιεῖν, anzi del πράττειν» (Rispoli 1983, 93). Sulla questione si vedano, oltre a Rispoli 1983 e Klavan 2019, Verde 2021 e 2022b, 51–62.

sensazione differenti,[210] ma tra differenti δυνάμεις della sensazione (che in se stessa rimane unica); più precisamente, il Gadarese distingue tra una αὐτοφυὴς δύναμις della sensazione, da cui è assente la ragione (ἀλ]όγου) e il cui potere di discernimento (κρ⟦ε⟧ίνεται) rimane circoscritto, per ciascun senso, al rispettivo sensibile proprio (col. 115.35–37 Delattre), e una ἐπιστημονικὴ δύναμις, che consente alla sensazione di discernere ciò che è dell'intelletto ([τ]ο῟ῦ | γε] νοῦ, 37–39), ammesso che si aggiunga (ἔ̣π̣ε̣σ̣[τί]) all'evidenza immediata (τ]οῖς ἐναργέσι […] προχειροτά[τ]οις) qualcosa (τι̣) che la accompagna (παρε[πόμε|̣νον, 39–41).[211] Solo qualora alla sensazione, che di per sé è di un solo genere, ed è sempre ed esclusivamente αὐτοφυής, si aggiunga qualcosa (verosimilmente un contenuto opinativo), essa giunge a discernere le διαφοραί, le "differenze" tra una percezione e l'altra. L'αἴσθησις rimane inesorabilmente ἄλογος; il giudizio sulle sensazioni non spetta ad essa, ma *esclusivamente* alla διάνοια: non è compito della αἴσθησις, infatti, cogliere la differenza tra generi musicali diversi (*Mus*. IV, col. 116.15–19 Delattre); in poesia, parimenti, l'udito, di per sé, può al limite essere solleticato (γαργαλίζεσθαι) dal ritmo e dalla metrica di una poesia (*Po*. II, *PHerc*. 994, col. 158.13–16 Janko), ma non spetta a lui determinare la bontà di un componimento.[212] Dal libro V del Περὶ ποιημάτων siamo informati circa l'esistenza di una polemica tra Filodemo (e, più in generale, l'Epicureismo maturo) e coloro (tra cui Cratete di Mallo,[213] un certo Eracleodoro – insieme a dei non meglio precisati κριτικοί[214] – e un certo Andromenide) che riponevano negli aspetti meramente formali e stilistici (e non contenutistici) l'elemento discriminante tra componimenti riusciti e non, di modo che l'ἀκοή, e non il λόγος, costituisse il fondamento del giudizio estetico (Philod. *Po*. V, *PHerc*. 1425, coll.

210 Si veda la nota precedente.

211 Rispoli 1983, 99–101.

212 Si veda anche McOsker 2021, 30. In questo passo, Filodemo è impegnato a confutare la posizione di Pausimaco (su cui si rinvia a Janko 2020, 142–154, e McOsker 2021, 84–89). Stando a quanto ci riporta il Gadarese, questi riteneva che il senso dell'udito coinvolgesse l'azione della mente (Philod. *Po*. II, *PHerc*. 994, col. 182.1–5 Janko = *Pausimachus* F50 Janko), realizzandosi, a differenza del senso del gusto (legato esclusivamente a cambiamenti corporei, διὰ] σωμ[ατ]ικάς | τινασ] αλ[λα]γ[ά]ς), anche attraverso alterazioni della mente (τ[ῆς] δὲ καὶ | δ̣ι̣ὰ ψυχικάς). Probabilmente in ragione di ciò, almeno a mio avviso, Filodemo non può accettare la convinzione di Pausimaco per cui un verso o una strofa (στί|χον δὲ καὶ στροφήν) caratterizzati (o meno) da un buon ritmo (εὔρυ|θμον ἢ δ[ύσ]ρυθμο̣ν̣) sono in grado di disporre (διατιθ̣[έν]αι) l'udito più o meno appropriatamente (οἰκ[ε]ίως, *Po*. II, *PHerc*. 994, col. 158.9–13 Janko = *Pausimachus* F15 Janko), e, dacché l'udito coinvolge l'*animus*, di condurre alla formulazione del giudizio estetico.

213 Interessato al suono in quanto tale, alla εὐφωνία, e seguito, su questo punto, da Aristone di Chio e dagli Stoici; si veda Ioppolo 1980a, 272–278.

214 Interessati alla σύνθεσις, la *compositio*, la «"combinazione" di parole e di suoni» (Milanese 1989, 136).

XXIII.33–XXIV.11 Mangoni).[215] Come mostrato da Milanese,[216] tale polemica, già rintracciabile in quanto conservatosi del libro I del Περὶ ποιημάτων di Demetrio Lacone (*PHerc*. 188 e 1014, coll. XIII–XV Romeo),[217] nonché, verosimilmente, in Zenone Sidonio,[218] riemerge in Lucrezio, che apprestandosi a criticare la teoria della materia di Eraclito, «illustre per l'oscura lingua più tra i fatui / che tra i seri Greci ricercatori del vero» (*clarus ob obscuram linguam magis inter inanis* / *quamde grauis inter Graios qui uera requirunt*, *DRN* 1.639–640), scrive:

> *Omnia enim stolidi magis admirantur amantque,*
> *inuersis quae sub uerbis latitantia cernunt,*
> *ueraque constituunt quae belle tangere possunt*
> *auris et lepido quae sunt fucata sonore.*
>
> Gli sciocchi infatti più ammirano e amano tutte / quelle cose che scorgono nascoste sotto parole stravolte, / e tengono per vero ciò che può titillare gradevolmente / le orecchie ed è colorato di una piacevole sonorità (*DRN* 1.641–644).

Assumere come criterio per il giudizio di un componimento la mera sensazione uditiva, ossia l'effetto piacevole prodotto dal contatto tra la materia atomica e le nostre orecchie (*belle tangere* [...] *auris*, dove *auris* costituisce il corrispettivo greco di ἀκοή), è proprio di uomini *inanes* e *stolidi*,[219] dal momento che la αἴσθησις, di per se stessa, è tanto "cieca" quanto "sorda", ovvero totalmente inatta al riconoscimento di alcunché e, a maggior ragione, alla formulazione di qualsivoglia giudizio.

In Filodemo, tuttavia, la αἴσθησις, anche ove considerata di per se stessa, ossia indipendentemente dalla διάνοια, pare godere comunque di una δύναμις – la già ricordata αὐτοφυὴς δύναμις – che non è limitata alla registrazione "passiva" di stimoli materiali, ma che si esplica come capacità di κρίνειν i sensibili propri. In questi casi, a mio parere, la αἴσθησις è, propriamente, una ἐπαίσθησις, che non si limita a registrare l'esistenza di qualcosa di esterno, ma ne offre una messa a fuoco più precisa, ragion per cui il suo essere ἄλογος sembra presentarsi in maniera meno "definitiva" e radicale di quanto avvenga nel caso della αἴσθησις *tout court*.

---

215 Si veda Milanese 1989, 128–129. Sul giudizio poetico in Filodemo merita ricordare Pace 1995 e 2009; McOsker 2021.

216 Milanese 1989, spec. 132–139.

217 Si veda il commento alle colonne in oggetto di Romeo 1988, 144–145.

218 Menzionato in Philod. *Po*. V, *PHerc*. 1425, col. XXIX.19 Mangoni, e autore anch'egli di un'opera Περὶ ποιημάτ̣ων̣ χρή[σεως, cfr. *PHerc*. 1005, col. X.19–20 Angeli = *Zeno* 12 Angeli/Colaizzo.

219 La convincente ipotesi, anche sulla base di Filodemo, di identificare questi avversari con gli Stoici è avanzata da Milanese 1989, spec. 137, che individua nel *lepidus sonor* del verso 644 il corrispettivo della εὐφωνία stoica.

Ora, questo "sovrapporsi", nel dettato filodemeo, di αἴσθησις ed ἐπαίσθησις tende a rendere maggiormente sfumati, almeno a mio avviso, i confini tra la αἴσθησις epicurea e la αἴσθησις di Aristotele (specialmente di quella che ha luogo nell'essere umano). La forza della posizione del primo risiedeva proprio nel suo carattere paradossale: la αἴσθησις può talmente poco, che in quel poco essa è infallibile; in Aristotele, la αἴσθησις è qualificata come infallibile rispetto ai sensibili propri in *De an*. 2(B).6.418a 14–16, ma non lo è già più in 3(Γ).3.428b 18–22, ove la αἴσθησις in gioco è quella propriamente umana, per la quale è ammessa, seppur in misura minima, la possibilità dell'errore. Il rischio connesso alla capacità di "discriminare", del resto, è esattamente questo: il rischio dell'errore. Né Filodemo né alcuno dei discepoli del Giardino sarebbe mai stato disposto a collocare l'errore (o l'inganno) sul piano della sensazione; è altresì vero, tuttavia, che il concedere ad essa, da parte di Filodemo, un certo potere discriminatorio rendeva la sua posizione inevitabilmente più prossima a quella aristotelica e a un modo di intendere la sensazione che maggiormente si prestava a dialogare con quello delle altre scuole filosofiche dell'epoca.

Si potrebbe forse ipotizzare, a questo punto, che tale modalità di intendere la sensazione sia propria di un epicureismo "seriore", chiamato a fare i conti con una serie di critiche, provenienti dalle altre scuole filosofiche, e dirette contro il carattere paradossale della αἴσθησις di Epicuro. Come proverò a mostrare nei paragrafi che seguono, anche Lucrezio, che pure, in *DRN* 4.379–386, è sembrato non discostarsi affatto dallo statuto veritativo della sensazione che traspare dagli scritti di (e dalle testimonianze su) Epicuro, dispiegherà una serie di strategie che potrebbero confermare questa tendenza a rendere meno paradossale e, nelle sue intenzioni, meno facilmente scalfibile, la natura del primo – e più fondamentale – dei criteri della canonica.

2.2.2 Percepire e calcolare la distanza

Vorrei concludere il confronto con il *PHerc*. 19/698 con alcune, credo utili, considerazioni a partire dalle linee 13–16 della sopraccitata col. XXVIII A Monet del papiro, le quali offrono l'occasione per chiarificare ulteriormente potere e limiti della sensazione. Dalle linee in oggetto apprendiamo che la vista (oltre a discriminare i colori) non solo afferra (καταλαμβάνειν) le forme a distanza, ma percepisce (ἐπαισθάνομαι), al contempo, anche l'intervallo (διάστημα) che da esse la separa. La medesima tesi è formulata anche nel libro IV del *DRN*, là dove Lucrezio, una volta chiarito che ovunque volgiamo lo sguardo «tutte le cose gli si fanno incontro e lo colpiscono con la forma e il colore» (*omnes* / *res ibi eam contra feriant forma atque colore*, 4.242–243), scrive:

Et quantum quaeque ab nobis res absit, imago
efficit ut ***uideamus*** *et* ***internoscere*** *curat.* 245
Nam cum mittitur, extemplo protrudit agitque
aera qui inter se cumque est oculosque locatus,
isque ita per nostras acies perlabitur omnis
et quasi perterget pupillas atque ita transit. 249
Propterea fit uti uideamus quam procul absit 251
res quaeque. Et quanto plus aeris ante agitatur 250
et nostros oculos perterget longior aura, 252
tam procul esse magis res quaeque remota uidetur.
Scilicet haec summe celeri ratione geruntur,
quale sit ut uideamus et una quam procul absit. 255

E quanto ogni cosa sia da noi distante, è l'immagine / (245) che ce lo fa vedere e procura che lo determiniamo. / Infatti, quando viene emessa, sùbito caccia innanzi e spinge / l'aria, quale che sia, che si trova interposta fra essa e gli occhi, / e così questa scorre tutta nel nostro sguardo / (249) e quasi asterge le pupille, e così passa. / (251) Perciò accade che vediamo quanto ogni cosa sia lontana. / (250) E quanta più aria è agitata innanzi a noi / (252) e quanto più lungo è il soffio che asterge i nostri occhi, / tanto più ogni cosa si vede remota nella lontananza. / Queste cose si svolgono, ben inteso, con celerità somma, / (255) sì che vediamo insieme quale sia ogni cosa e quanto disti (*DRN* 4.244–255).

Ciò che ci consente di vedere (*uidere*; ἐπαισθάνεσθαι nel passo del *PHerc*. 19/698) la distanza dei colori e delle forme, stando a questi versi, è la quantità d'aria che, sospinta dai simulacri distaccatisi da un certo oggetto, scivola all'interno degli occhi, attraversando e astergendo le pupille. Maggiore è la quantità d'aria che abbiamo avvertito passare, tanto più remota è la provenienza dell'oggetto che stiamo osservando. Ora, la distanza che in questo modo è colta – o, forse meglio, inferita – dalla percezione visiva[220] (sia pure come ἐπαίσθησις) *non* implica alcuna capacità della sensazione di "spazializzare" la realtà che ci circonda. La distanza da noi di un dato στερέμνιον può essere davvero compresa – ossia, propriamente, calcolata – solamente in quanto lo στερέμνιον in questione è inserito ed è parte integrante di un certo contesto, che solo crea la prospettiva necessaria a stabilirne la collocazione e l'effettiva distanza da noi. Il che è confermato dallo stesso Lucrezio, che separa il *uidere* dall'*internoscere* ("distinguere", "discernere", "determinare") quanto un oggetto disti da noi, dove l'*internoscere* spetta, evidentemente, non agli occhi ma all'*animus*. Di per sé, infatti, la αἴσθησις (o ἐπαίσθησις che sia) non può in alcun modo aver presente e tenere conto di suddetta prospettiva, il cui requisito è una messa in relazione, una sintesi delle diverse percezioni dei vari oggetti che popolano il campo

220 In virtù dell'estrema rapidità con cui il processo si realizza, il percepire la distanza dell'oggetto e l'oggetto costituiscono un solo ed unico atto; si veda, su questo punto, anche Giussani 1897, 138.

visuale, sintesi che, chiaramente, soltanto il ragionamento è in grado di operare. La sensazione, infatti, lo abbiamo visto, non è che la registrazione di un urto (da parte dei sensori) del tutto irrelato e privo di connessioni con gli altri urti, e la cui verità/realtà non eccede l'istante t_o in cui ha luogo.

Giova forse menzionare, in proposito, il paragrafo 110 della lettera a Pitocle, in cui Epicuro ricollega la forma circolare (περιφέρεια) del φάντασμα dell'iride al fatto che la distanza (τὸ διάστημα) dell'arcobaleno è osservata (θεωρεῖσθαι) dalla vista (ὑπὸ τῆς ὄψεως) come identica da ogni punto. Questa spiegazione (a cui ne segue una seconda, legata a ragioni di carattere eminentemente fisico) riconduce la forma semicircolare dell'iride a un'illusione ottica legata alla vista del soggetto percipiente. Si badi bene: l'iride, di per sé, non è affatto, per Epicuro (né per Lucrezio, che a essa dedica i versi 524–526 del libro VI), un fenomeno ottico, come prospettato da Aristotele[221] e, verosimilmente, da Posidonio,[222] ma un fenomeno reale, che si realizza a prescindere dall'osservatore.[223] Ciò che implica la vista dell'osservatore – e che crea problema –, è la forma circolare del suo φάντασμα; ed anche se Epicuro, di fatto, non pare distinguere chiaramente tra la forma in sé dell'iride e la forma dell'iride che si dà alla vista,[224] non è da escludere che, pur apparendo sempre di forma circolare, in se stessa l'iride possieda sempre effettivamente tale forma. Di conseguenza, il διάστημα dell'arcobaleno che otteniamo tramite la percezione visiva è certamente vero al livello della sensazione, in quanto reale, ma non coincide necessariamente con la distanza effettiva dell'arcobaleno.

2.3 *quasi adumbratim paulum simulata uidentur* (*DRN* 4.363)

Si è dunque chiarito come Lucrezio, mediante la distinzione tra *uidere* e *internoscere* (cfr. *DRN* 4.245; cfr. anche il distinguo tra *sentire* e *internoscere* in 4.560–561)

221 Cfr. Arist. *Mete.* 3.4.373b 32–33.

222 Cfr. Sen. *QNat.* 1.5.13 = *Posid.* F134 Edelstein/Kidd.

223 Verde 2022a, 228–233.

224 Diversamente da quanto accade in relazione alla grandezza del sole, al paragrafo 91 del medesimo scritto, in cui il filosofo distingue tra una grandezza πρὸς ἡμᾶς e una καθ'αὐτό dell'astro. E mentre «[l]a grandezza del sole e degli altri astri per quanto riguarda le sensazioni che noi riceviamo, è tale quale appare» (τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρων **κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς** τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλίκον φαίνεται), καθ'αὐτό la grandezza del sole può essere «più grande di quello che si vede o di poco più piccola o tale quale è» (ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικρῷ ἔλαττον ἢ τηλικοῦτον), ossia tale quale appare, fermo restando che «[q]ueste opzioni non si danno contemporaneamente» (οὐχ ἅμα). Dunque, le due grandezze dell'astro (πρὸς ἡμᾶς e καθ'αὐτό) differiscono tra loro, ma non di molto (trad. De Sanctis 2022). Sulla questione si veda Verde 2016b e 2022a, 162–174.

e l'attribuzione all'*animus*, e non ai sensi, del compito di *naturam noscere rerum* (4.385), riesca a salvaguardare e corroborare l'assunto epicureo della veridicità del *sensus*. Vale la pena però, prima di passare all'esame dell'attacco finale che il poeta riserva all'avversario scettico (4.469–521), considerare la maniera in cui è affrontata e dipanata l'illusorietà connessa a un altro fenomeno specifico, quello relativo alle torri osservate da lontano (4.353–363), esempio classico ma comunque estremamente emblematico al fine di cogliere un interessante (potenziale) elemento di divergenza tra la posizione del poeta e quella di Epicuro. Questi i versi di nostro interesse:

Quadratasque procul turris cum cernimus urbis,
propterea fit uti uideantur saepe rutundae,
angulus optusus quia longe cernitur omnis, 355
siue etiam potius non cernitur ac perit eius
plaga nec ad nostras acies perlabitur ictus,
aera per multum quia dum simulacra feruntur,
cogit hebescere eum crebris offensibus aer.
Hoc ubi suffugit sensum simul angulus omnis, 360
fit quasi ut ad tornum[225] *saxorum structa tuamur;*
non tamen ut coram quae sunt uereque rutunda,
sed ***quasi adumbratim paulum simulata uidentur****.*

E quando vediamo da lungi le quadrate torri d'una città, / per ciò spesso avviene che sembrino rotonde, (355) / perché di lontano ogni angolo si vede ottuso / o piuttosto non si vede affatto e se ne perde / il colpo, né la percossa perviene alle nostre pupille, / perché, mentre i simulacri viaggiano per molta aria, / coi frequenti scontri l'aria la costringe ad ottundersi. / (360) Quando perciò tutti gli angoli sono insieme sfuggiti al senso, / accade che le strutture di pietra appaiano come lavorate al tornio, /non tuttavia come quelle che son davanti a noi e davvero rotonde, / ma quasi in abbozzo appaiono un poco somiglianti (*DRN* 4.353–363; trad. Giancotti 1994, lievemente modificata).[226]

Si è avuto modo di osservare, grazie alla preziosa testimonianza restituitaci da alcune colonne superstiti del libro II del Περὶ φύσεως, come Epicuro sembri ser-

225 L'immagine dell'oggetto arrotondato lavorato al tornio compare già in Platone nel libro X delle *Leggi*, ove è impiegata per descrivere il moto circolare, ossia il moto che avviene in un solo luogo, sempre intorno ad un centro, e che è descritto come «una imitazione dei cerchi lavorati al tornio» (τῶν ἐντόρνων οὖσαν μίμημά τι κύκλων, 898a 4–5, trad. Ferrari/Poli in Ferrari 2005; cfr. anche 898b 2). Sul ricorso platonico all'immagine del tornio e, in generale, sulla predilezione di Platone per le immagini ricavate dal campo della ceramica e della falegnameria, si rinvia a Louis 1945, 204 ss. La medesima immagine è ripresa, altresì, da Aristotele, che se ne serve nel *De caelo* per denotare la perfetta sfericità del mondo (κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος οὕτως, 2.4.287b 16).

226 Oltre che da Lucrezio, l'esempio in oggetto è riferito anche da Sext. Emp. *Math.* 7.203–216 (247 Usener); Plut. *Adu. Col.* 1109A–E (250 Usener) e 1121A (252 Usener). Cfr. anche Sen. *QNat.* 1.3.9; Tert. *De An.* 17 (247 Usener).

virsi del ruolo dell'aria, in relazione ai sensi a distanza (nella fattispecie la vista), allo scopo precipuo di acclarare e corroborare la fiducia che occorre riporre nella veridicità/realtà della sensazione.[227] Mantenendo ben ferma sullo sfondo la prospettiva di Epicuro, si considerino ora i versi lucreziani appena riportati. Ciò che balza immediatamente agli occhi, nella soluzione avanzata dal poeta, è il preponderante ricorso alla funzione "deformante" svolta dall'aria che si trova frapposta tra l'oggetto percepito e gli organi sensoriali del soggetto percipiente, la quale, smussando gli spigoli e, in generale, i contorni dei simulacri che la attraversano, altera l'immagine a tal punto che ogni angolo sfugge alla ricezione da parte dei sensi (4.360). La dinamica a cui fa riferimento Lucrezio è ben descritta anche da Diogene di Enoanda nel fr. 69 Smith, in cui, seppur in maniera non esplicita, sembra essere posto a tema proprio il problema connesso al fenomeno della torre, perlomeno se si tiene conto della terminologia impiegata dall'Epicureo. Nella parte iniziale del frammento si legge infatti che «a causa dello spazio intermedio non è in grado [*scil.* il simulacro] di preservare l'ordine e la posizione degli atomi» (διὰ γὰρ τὸ τῆς | [χώρας μ]ῆκος οὐ δύνα|[ται [διαφυ]λάττειν τὴν | [τῶν ἀτόμ]ων τάξιν καὶ | [θέσιν, fr. 69 I.3–6 Smith).[228] Queste righe fanno chiaramente eco, da un lato, a quanto dichiarato dallo stesso Lucrezio in relazione al senso dell'udito:

> *Hoc ubi non longum spatiumst unde una profecta*
> *perueniat uox quaeque, necessest uerba quoque ipsa*
> *plane exaudiri discernique articulatim;* 555
> ***seruat enim formaturam seruatque figuram.***
>
> Per questo, se non è lunga la distanza da cui ognuna / di quelle voci parte e arriva a noi, anche le stesse parole / (555) si devono chiaramente udire e distinguere secondo le articolazioni: / ogni voce infatti conserva la disposizione e conserva la forma (*DRN* 4.553–556).

Dall'altro lato, le parole di Diogene ci riportano alla col. 117 Leone del libro II del Περὶ φύσεως, in cui Epicuro fa notare come i simulacri, pur possedendo una natura simile a quella degli oggetti solidi (στερέμνια) da cui si distaccano, si caratterizzino, a differenza di quest'ultimi, per la presenza di molto vuoto al loro interno, ragion per cui l'eventuale passaggio attraverso un "mezzo" di densità

227 Si veda quanto chiarito *supra*, par. 1.2.4.

228 Trad. mia dall'originale inglese di Smith 1993. Per il fr. 69 Smith dell'iscrizione litica di Enoanda, a lungo ritenuto parte della *Lettera a Dionisio [e Caro?]* (Smith 1993, 514; *contra* Hammerstaedt/Smith 2018, 54), occorre ora tenere conto anche delle integrazioni proposte da Smith 2003, 111–112, alla col. II.13–14 ([καὶ] | εὖ<θ>ραυσ[τα ὄντα …] anziché ἀλλὰ] εὖ ὁρᾷ ὕσ[τερον]). Su questo frammento si rimanda, altresì, al breve studio di Smith 1999.

assai maggiore rispetto all'aria, come i muri, non consentirebbe loro di «conservare la posizione in successione nei confronti di un oggetto solido» (τὴ[ν] ἐξ|ῆς θέσιν διασώζει[ν | πρ]ὸς στερέμνιον, 4–12).[229] Nel prosieguo del fr. 69, inoltre, Diogene riporta che

> [υ][τύπους] | γοῦν ἐπιμ[ένων τετρα]|γώνους κ[ατηγορεῖ τις ἐ]|πὶ διαβολῇ. [τῶν ὄψε]|[5]ων φερου[σῶν οὐχ ὡς τε]|τραγώνο[υς τύπους τοὺς] | καθ' ὑπόσ[τασιν φερο]|μένους δ[ιὰ τοῦ ἀέρος] | ἡμεῖν ὡς [– – – στρονγύ]|[10]λους. ἐκεῖ [γὰρ οὐκ οἶδεν], | ὡς εἰκός, [τὰ εἴδωλα ἀπο]|ρέοντα ἐ[κ τοῦ πύργου] | ψωχόμε[να τῷ ἀέρι, καὶ] | εὔραυσ[τα ὄντα – – –]
>
> Invero, aspettando [impressioni] di forma quadrangolare, [qualcuno accusa] falsamente gli occhi quando trasmettono in forma [non] quadrangolare [impressioni che] sono trasmesse secondo (la loro stessa) sostanza in forma rotondeggiante [attraverso l'aria]. Lì, [infatti], verosimilmente [costui non sa] che [i simulacri] che fluiscono dalla [torre] vengono smussati [dall'aria e che, essendo] fragili … (Diog. Oen. fr. 69 II.1–14 Smith).[230]

Queste linee ripropongono molto da vicino la situazione descritta da Lucrezio a 4.353–363, rimarcando il carattere non ingannevole di quanto registrato dagli occhi (vale a dire un simulacro di forma rotonda, cfr. στρονγύλος). Tornando ora alla testimonianza di Lucrezio, v'è un aspetto che credo meriti di essere sottolineato e problematizzato. In *DRN* 4.362–363, il poeta ha cura di precisare che la risultante del processo di smussamento determinato dal passaggio attraverso l'aria non è, propriamente, l'immagine di un corpo rotondo, bensì quella di un oggetto di forma *simile* a quella di un corpo effettivamente rotondo, come in un dipinto a chiaroscuro (*quasi adumbratim paulum simulata uidentur*, 363).[231] L'avverbio *adumbratim*[232] – richiamato ed enfatizzato, fra l'altro, dal sostantivo *umbra* che compare nell'esempio descritto nei versi che seguono quelli riportati (4.364–365) – ci riporta

229 Cfr. anche *Nat.* II, col. XXIV.9–18 Leone. Si veda anche Leone 2012, 97–116. Cfr., inoltre, Epicur. *Hrdt.* 46, dove i termini impiegati sono, tuttavia, θέσις καὶ βάσις (si vedano le considerazioni di Verde 2010b, 117–118). La ragione per cui, diversamente dalle *uoces* e dai *sonitus*, i *simulacra* si rifiutano (*renutant*) di passare attraverso muri, pareti di pietra o porte chiuse, risiede nel fatto che la struttura atomica di quest'ultimi, non presentando meati dritti (*recta foramina*) – come invece accade nel caso della composizione atomica del vetro (cfr. *qualia sunt uitri*) –, comporta inevitabilmente la lacerazione delle immagini (cfr. *perscinduntur*), le quali procedono tutte *esclusivamente* per vie diritte (*uiis derectis*, *DRN* 4.599–602).

230 Per la traduzione di questo passo si fa riferimento a Corsi 2021, 425. Per il testo greco si tenga conto di quanto segnalato alla n. 228.

231 Bailey 1947, vol. III, 1224; Repici 2011, 76.

232 Faccio notare che il verbo *adumbrare*, da cui deriva la forma avverbiale *adumbratim*, è contrapposto, da Cicerone, al verbo *exprimere*, là dove, in *Cael.* 12, afferma che in Catilina erano «non già dichiaratamente espressi, ma appena accennati numerosissimi indizi delle più nobili virtù» (*permulta maximarum non expressa signa, sed adumbrata lineamenta virtutum*, trad. Bellardi 1975).

immediatamente all'idea di una mancanza di luce e – per traslazione – di evidenza, di ἐνάργεια. Ora, l'"aggiustamento di tiro" restituitoci dalla versione lucreziana dell'esempio della torre, che pone l'accento sulla somiglianza della forma percepita da distante a quella propria di un corpo effettivamente rotondo, non compare né nel frammento dell'iscrizione litica di Enoanda, né nei resoconti che, di esso, ci forniscono Plutarco (*Adu. Col.* 1121A = 252 Usener) e Sesto Empirico (*Math.* 7.208–209 = 247 Usener).[233] Nella testimonianza di Plutarco si parla chiaramente di simulacro circolare (εἴδωλον περιφερές), con la precisazione che, quanto a veridicità, la sensazione che da esso deriva risulta equipollente a quella generata dall'urto di un simulacro quadrato. L'impatto di un simulacro rotondo si imprime in noi, ossia nei nostri organi di senso, infatti, secondo verità (ἀληθῶς τυποῦσθαι), fermo restando che ciò non autorizza a dichiarare (προσαποφαίνεσθαι, nel senso di "aggiungere", "dichiarare in aggiunta")[234] che la torre sia effettivamente rotonda. Similmente, Sesto – fonte estremamente problematica, lo ricordiamo, per quanto concerne la dottrina epicurea del criterio[235] – riferisce che il senso dice/coglie il vero (ἀλη-

233 *Contra* Asmis 1984, 114, n. 23. Per un'utile disamina sulle occorrenze e gli impieghi dell'argomento della torre in ambito epicureo (e scettico), si rinvia al lavoro di Gigante 1981, spec. 136–139.

234 *LSJ*: "to show or prove besides".

235 La difficoltà di individuare la fonte (o le fonti) della sezione dossografica del libro I del *Contro i logici* di Sesto Empirico dedicata alla storia delle teorie del criterio (*Math.* 7.46–262) si inasprisce in relazione ai paragrafi dedicati alla dottrina epicurea (7.203–216). Siano o meno i Κανωνικά di Antioco, come sostenuto da Sedley 1992, in part. 49–56, l'opera cui Sesto attinge, pare abbastanza plausibile che debba trattarsi di materiali di origine *non* epicurea (*contra* Natorp 1884, 260, che fa derivare da Demetrio Lacone i contenuti del resoconto sestano, avvalendosi, quale unica pezza d'appoggio, dell'attribuzione a Demetrio, in Sext. Emp. *Math.* 8.348, dell'esempio dell'inferenza del vuoto). Ciò si evince, in particolare, dai paragrafi 7.213–214, dove i concetti di ἀντιμαρτύρησις e οὐκ ἀντιμαρτύρησις vengono illustrati e spiegati ricorrendo al concetto di "eliminazione" (ἀνασκευή), in base alla quale la negazione del conseguente comporta la simultanea negazione dell'antecedente. Come apprendiamo dal *De signis* di Filodemo (*PHerc.* 1065), la prova di "eliminazione" costituiva uno dei pilastri della semiotica stoica (cfr. spec. col. XII.1–14 De Lacy/De Lacy), cui gli Epicurei contrapponevano il metodo secondo similarità (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος, cfr. spec. coll. VIII.26–IX.8 De Lacy/De Lacy). L'enfasi posta da Sesto sulla ἀνασκευή, a discapito dell'inferenza secondo similarità (vero fondamento della semiotica epicurea), dimostrerebbe, secondo Sedley 1992, 52, che «what we have in Sextus is the product of a faulty reading of one of the Epicurean works whose contents are reflected in Philodemus, *De signis*». Inoltre, l'assenza di riferimenti, in *Math.* 7. 203–216, al criterio della πρόληψις, nonché al carattere autonomo di τὰ πάθη (si veda in particolare Gigante 1981, 126), che vengono accostati alle φαντασίαι, dovrebbe indurre ad approcciare con estrema cautela l'intera sezione epicurea. Farebbero eccezione, ad avviso di Sedley 1992, 55, i paragrafi 7.206–210 – cui afferisce l'esempio delle torri (208–209) –, i quali costituirebbero «a brilliant, albeit incomplete defence of the Epicurean dictum that all sense–impressions are true. While its accuracy cannot be directly proved, it appears to contain no blunders, anachronisms or wilful misrepresentations. On the contrary, the terminology, the concepts and the examples are all authentically Epicurean».

θεύειν) sia quando, a grande distanza (ἐκ μακροῦ μὲν διαστήματος), vede la torre piccola e rotonda (μικρὸν ὁρᾷ τὸν πύργον καὶ στρογγύλον), sia quando, da vicino (ἐκ δὲ τοῦ σύνεγγυς), la scorge più grande e squadrata (μείζονα καὶ τετράγωνον).

Questo elemento di discordanza, apparentemente di scarso rilievo, tra la formulazione lucreziana e quella contenuta nelle testimonianze di Plutarco e Sesto (e di Diogene), è stato sovente rilevato dai commentatori e dagli studiosi del poema, che ne hanno offerto esegesi e giustificazioni divergenti. Bailey, che considera quella lucreziana «a weak explanation», in cui i sensi, da ultimo, ne uscirebbero davvero ingannati e la sensazione irrimediabilmente fallace, ritiene che l'argomentazione riportata da Sesto e Plutarco si ritrovi, però, seppur in forma implicita, anche nel dettato lucreziano, tanto da emergere a chiare lettere ai versi 379–386 e 462–468 del libro IV.[236] Repici, diversamente, è del parere che il ricorso al potere "destabilizzante" del mezzo interposto (l'aria) consenta al poeta di escludere la presenza di un qualche difetto presente negli εἴδωλα che si dipartono dall'oggetto o negli organi sensoriali del soggetto ricevente.[237] Secondo la studiosa, inoltre – e questo è l'aspetto della sua posizione a mio avviso maggiormente degno di nota –, non è nemmeno possibile escludere che l'intento di Lucrezio fosse quello di far fronte a un potenziale punto debole della tesi epicurea della veracità di tutte le sensazioni, comprese quelle fra loro opposte, ovvero la violazione del principio di non contraddizione.[238]

Particolarmente interessanti a questo proposito, a mio avviso, le considerazioni sviluppate da J. Godwin:[239] secondo lo studioso, la cui interpretazione riprende quella proposta da J. Annas e J. Barnes nel loro volume *The Modes of Scepticism*,[240] i versi 353–363 del IV libro restituirebbero l'immagine di un Lucrezio visibilmente in difficoltà («Lucretius is plainly in difficulties»). Questi, infatti, da un lato, parrebbe disposto a concedere che una torre realmente quadrata può apparire rotonda se scorta da distante, offrendo peraltro una meticolosa spiegazione scientifica del fenomeno (smussamento degli angoli dell'immagine durante il tragitto attraverso l'aria). Dall'altro lato, egli si troverebbe, così facendo, a dover fare i conti con il dogma epicureo della veridicità di tutte le sensazioni, stando al quale le apparenze, se considerate in se stesse, non sono affatto da considerarsi illusorie o distorte: ad aprire le porte all'errore è piuttosto il giudizio avventato e scarsamente meditato dell'osservatore. Proprio questa situazione di *impasse*, secondo Godwin, avrebbe costretto Lucrezio ad affermare che la torre vista da lontano non appare *effettivamente* ro-

236 Bailey 1947, vol. III, 1224 e 1228.
237 Repici 2011, 76.
238 Repici 2011, 76.
239 Godwin 1986, 114.
240 Annas/Barnes 1985, 105–106.

tonda, ma solamente al modo di un ritratto in chiaroscuro di oggetti veramente rotondi (4.362–363). Qualora però ponessimo mente alle nostre percezioni con maggior zelo e prudenza, ci renderemmo facilmente conto che, anche da lontano, in realtà, la torre appare quadrata.[241] Scrivono Annas e Barnes:

> Lucretius is not simply saying, as some modern philosophers have said, that the square tower looks *like a square tower* or that the square tower looks just the way square towers, when seen from a distance, *do* look. For that is trivial, and it is quite compatible with holding that square towers look *round* from a distance. Rather, he is saying that the tower really does *look* square. Now this is surely just false, and the Epicureans are denying commonplace truths (as ancient critics of their theory were quick to point out).[242]

Proverò successivamente a offrire una linea interpretativa non integralmente riducibile a quelle esposte poc'anzi.[243] Merita però spendere, anzitutto, qualche parola sul ricorso lucreziano all'idea del dipinto in chiaroscuro per definire il tipo di somiglianza tra la percezione di oggetti reali e quella che di essi possediamo in determinate condizioni o circostanze (come quando, appunto, osserviamo una torre da distante). L'immagine lucreziana richiama molto da vicino quanto leggiamo al paragrafo 51 dell'*Epistola a Erodoto*, in cui la medesima intuizione del dipinto (cfr. οἱονεὶ ἐν εἰκόνι) viene adoperata da Epicuro per qualificare la similarità tra la percezione di oggetti reali e le immagini che di essi recepiamo nei sogni.[244] Ancor più interessante, poi, è osservare come già Platone, nel *Sofista* (266b 10–c 4), parli di certi φαντάσματα che prendono il nome di ombre (σκιαί), le quali si formano «quando si determina una zona di oscurità in presenza del fuoco» (ὅταν ἐν τῷ πυρὶ σκότος ἐγγίγνηται, trad. Fronterotta 2007), ossia quando, frapponendo un oggetto a una fonte di luce (per esempio un fuoco), si dà luogo alla corrispondente zona oscura. Come i sogni e i riflessi che si formano spontaneamente in presenza di uno specchio, le ombre, spiega Teeteto, sono immagini naturali (φαντάσματα αὐτοφυῆ, *Soph.* 266b 11) delle cose reali e, parimenti ai riflessi spontanei, ma diversamente dai sogni, si ca-

241 Annas/Barnes 1985, 105.

242 Annas/Barnes 1985, 105–106; secondo i due autori, il tentativo messo in atto dagli Epicurei di negare che noi ci troviamo realmente di fronte ad apparenze tra loro contrastanti fu «a gallant failure», come successivamente gli scettici non mancheranno di mettere in luce (106).

243 *Infra*, spec. par. 8.4 di questa Parte Prima dello studio

244 Epicur. *Hrdt.* 51: Ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἱονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνους γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἄν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὖσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ ταῦτα πρὸς ἃ <ἐπι>βάλλομεν· («Rispetto a ciò che esiste e che designiamo come vero, infatti, la somiglianza delle rappresentazioni colte quasi come in un'immagine dipinta o sopraggiunte nel sonno o in base alle altre applicazioni del pensiero o degli altri criteri, non potrebbe esistere se non vi fossero proprio quelle cose verso cui ci rivolgiamo»).

ratterizzano per il fatto di non celare la loro natura di immagini.[245] Come i sogni e i riflessi spontanei, le ombre appartengono, entro il genere dei simulacri (εἴδωλα), alla specie dei φαντάσματα, le parvenze illusorie e ingannevoli,[246] e non a quella delle εἰκόνες, le riproduzioni capaci di restituire fedelmente l'originale. Ancor più affini alle immagini in chiaroscuro richiamate dai due epicurei risultano però quelle menzionate nella *Repubblica* (10.598b 1–c 5; 602d 2). Qui, infatti, le immagini mentali dei sogni vengono messe in relazione con le immagini visive della pittura illusionistica o in prospettiva, ovvero di quella che Platone definisce σκιαγραφία, "pittura di ombre" o chiaroscuro (*Resp.* 10.602d 2; ma anche *Tht.* 208e 8), fermo restando che mentre quest'ultime sono immagini ingannevoli prodotte attraverso l'arte, quelle dei sogni sono immagini naturali generate tramite divino artificio.[247] Ciò che è bene sottolineare, in tutti i modi, è che in entrambi i casi trattasi di immagini ingannevoli tali da sembrare non un'immagine, bensì l'originale stesso.

245 I sogni, invece, come ben si legge nel *Teeteto*, sono immagini eccezionalmente simili alle cose reali, immagini che si accompagnano *identiche* alle cose reali (cfr. πάντα γὰρ ὥσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ, 158c 3–4), a tal punto che, nascondendo al dormiente la loro natura di immagini, vengono facilmente scambiate con la realtà. I sogni, tuttavia, definiti da Platone φαντάσματα notturni (cfr. *Soph.* 266b 10), vengono assimilati a quei φαντάσματα diurni che sono le ombre e i riflessi spontanei, in ragione del fatto che anche in relazione a quest'ultimi, non meno che per i sogni, risulta impossibile parlare di riproduzioni fedeli all'originale, ovvero di immagini non illusorie o εἰκόνες, ma soltanto di riproduzioni deformate e distorte. Per un'analisi esaustiva dei passi platonici menzionati, nonché, più in generale, sulla questione delle immagini oniriche in Platone, si rimanda a Cavini 2009, spec. 748–756.

246 Sulla questione dei φαντάσματα in relazione alla scuola epicurea, e in particolare al dettato di Epicuro e a quello di Lucrezio, ci si limita qui a segnalare Tsouna 2018, attenta al confronto con la posizione platonica e aristotelica sulla questione dei φαντάσματα onirici, nonché Masi 2017 e 2018.

247 Cavini 2009, 752. Sui passi di Platone citati e sul concetto platonico di "arte" rimangono fondamentali le pagine di Isnardi Parente 1966, 287–306. Va da sé che, in relazione a Platone, la questione è ben più articolata e problematica di quanto traspaia dalle considerazioni sopra svolte, e necessita naturalmente d'esser interpretata nel quadro della dottrina delle idee. Come mi rammenta uno dei Revisori anonimi, «è un tema più complesso di quanto appaia qui, non è solo gnoseologico ma decisamente metafisico». Segnalo, infine, che il concetto di σκιαγραφία è richiamato anche nel commento dello pseudo–Alessandro ad Arist. *Metaph.* 14(N).5.1092b 10–13 (827.9–26 Hayduck). In esso lo pseudo–Alessandro ricorre alla nozione di σκιαγραφία per provare a chiarire la descrizione fornita da Aristotele (*Metaph.* 14(N).5.1092b 10–13 = 45 A 3 DK = IV 13 D1 LM) della posizione di Eurito (allievo di Filolao, cfr. 45 A 1 DK = IV 13 P6 LM, e Theophr. *Metaph.* 6a 19–22 = 45 A 2 DK = IV 13 D2 LM): Eurito, stando allo pseudo–Alessandro, impiegava dei sassolini (ψηφῖδες/ψῆφοι) non per disegnare le forme dei diversi oggetti (e ricavarne, così, il numero che li identificava, come paiono suggerire Aristotele e Teofrasto), bensì, una volta rappresentate le forme degli oggetti su di un muro di calce viva, al fine di individuare «in abbozzo» (σκιαγραφίᾳ) le varie parti degli oggetti in questione, come le mani nel caso di un essere umano (si vedano Repici 2013, 154, e Cambiano 1998, 318–320, con n. 67). Per quanto concerne lo studio del concetto di σκιαγραφία in relazione all'arte antica, segnalo, in particolare, i lavori di Rouveret 2006 e Tanner 2016.

V'è, a questo punto, un ulteriore elemento su cui vorrei focalizzare brevemente l'attenzione, ossia il termine σκηνογραφία, affine a quello di σκιαγραφία. Si tratta di un concetto che ritroviamo in una testimonianza di Sesto Empirico (*Math.* 7.88 [dopo 70 A 25 DK]) su Anassarco[248] e Monimo cinico,[249] i quali (annoverati da Sesto tra coloro che si tramandava avessero negato l'esistenza del criterio di verità) avrebbero considerato la realtà (τὰ ὄντα) alla stregua della scenografia (σκηνογραφία) teatrale, paragonandola a quanto ci appare (τοῖς προσπίπτουσι) in sogno o quando siamo preda di uno stato di follia (κατὰ ὕπνους ἢ μανίαν). Il concetto fu introdotto verosimilmente da Sofocle (cfr. Arist. *Poet.* 4.1449a 18–19), e derivava, con buona probabilità, dall'impiego, nella preparazione della scena teatrale, della pittura, capace di produrre nello spettatore degli effetti illusori che una superficie piana non dipinta non riuscirebbe mai a creare. Questo elemento ha giustificato l'accostamento della σκηνογραφία alla σκιαγραφία, ovvero la tecnica della pittura in chiaroscuro (o ombreggiata). Entrambe le tecniche risalgono all'incirca al medesimo periodo (IV sec. a. C.) e risultano entrambe finalizzate a creare un effetto illusorio, e non è mancato chi, come Pollitt, ha ipotizzato che la σκιαγραφία platonica sia debitrice proprio alla σκηνογραφία (spec. in Pl. *Resp*. 10.602d).[250] Lo studioso, inoltre, ha suggerito di intendere il passo di Sesto citato sopra (*Math.* 7.88) a partire dall'accezione che Platone ascrive alla σκιαγραφία:[251] l'illusorietà chiamata in causa da Anassarco e Monimo si riferirebbe all'esperienza percettiva che noi abbiamo della realtà.

248 Filosofo democriteo proveniente da Abdera, Anassarco (380–320 a.C. ca.) fu consigliere alla corte di Alessandro Magno. Gli unici due frammenti dei suoi scritti in nostro possesso appartengono al trattato Περὶ βασιλείας (Clem. Al. *Strom*. 1.6.36.1, Stob. 3.34.19 = 72 B 1 DK = frr. 65A–B Dorandi, e Ael. *UH* 4.14 = 72 B 2 DK = fr. 66 Dorandi), su cui si rimanda a Gigante/Dorandi 1980. Su Anassarco si veda anche *infra*, 100 e n. 255.

249 Su Monimo cinico (399–300 a.C. ca.), discepolo di Diogene di Sinope (ma che seguì con assiduità anche gli insegnamenti di Cratete cinico, più giovane di lui), cfr. Diog. Laert. 6.82–83.

250 Pollitt 1974, 235–238.

251 Pollitt 1974, 240.

Tanto l'οἱονεὶ ἐν εἰκόνι quanto il lucreziano *quasi adumbratim*, restituiscono, dunque, un motivo che affonda le proprie radici non solo in Platone, ma anche nelle istanze "scetticheggianti" della tradizione democritea (nonché, forse, nel pensiero cinico). Ed è curioso che in Lucrezio compaia proprio in riferimento a un elemento così cruciale nell'economia della teoria della conoscenza epicurea quale la veracità di tutte le sensazioni.[252]

252 Solo di passaggio, è interessante ricordare due significative occorrenze del verbo σκιαμαχέω, connesso al concetto di σκιαγραφία. La prima compare in una testimonianza di Aezio su Crisippo (*Plac*. 4.12.4, *Dox*. 402, MR 1611 = *SVF* 2.54), il quale definiva τὸ φανταστικόν come un'affezione che ha luogo nell'anima in assenza di un oggetto (πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον), «come se uno tendesse le mani verso una battaglia di ombre o verso vuote forme» (καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας, trad. Radice 2002). La seconda si ritrova, invece, in *Adu. Col.* 1114A, dove Plutarco, nel difendere Parmenide dalle accuse rivoltegli da Colote – secondo cui l'Eleate, sostenendo che il tutto è uno (τὸ πᾶν ἕν, 1113F), rendeva la vita impossibile –, ricorda che anche Epicuro «ogni volta in cui afferma che il tutto è infinito, ingenerato, indistruttibile e né in crescita né in diminuzione, parla di esso come di una sola realtà. All'inizio della sua opera, poi, suppone che la natura delle cose consti di atomi e di vuoto; nonostante, dunque, la considerasse unica, l'ha divisa in due parti – una delle quali è da voi chiamata "intangibile", "vuoto" e "incorporeo", anche se in realtà non è proprio nulla! Per questo, pure per voi Epicurei il tutto è uno – sempre che non vogliate parlare a vuoto del vuoto, facendo una battaglia di ombre contro gli antichi!» (ὅταν λέγῃ τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον, ὡς περὶ ἑνός τινος διαλέγεται τοῦ παντός. ἐν ἀρχῇ δὲ τῆς πραγματείας ὑπειπὼν τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενὸν, ὡς μιᾶς οὔσης εἰς δύο πεποίηται τὴν διαίρεσιν, ὧν θάτερον ὄντως μὲν οὐθέν ἐστιν, ὀνομάζεται δ' ὑφ' ὑμῶν ἀναφὲς καὶ κενὸν καὶ ἀσώματον· ὥστε καὶ ὑμῖν ἓν τὸ πᾶν ἐστιν, εἰ μὴ βούλεσθε κεναῖς φωναῖς περὶ κενοῦ χρῆσθαι, σκιαμαχοῦντες πρὸς τοὺς ἀρχαίους, trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017, lievemente modificata). Mi pare plausibile, data l'assonanza tra i due passi, che Plutarco abbia in mente proprio la definizione crisippea, che gli consentiva, peraltro, di creare il gioco di parole *κεναῖς* φωναῖς περὶ *κενοῦ* χρῆσθαι. A unire i concetti di σκιαγραφία/σκιαγράφημα e κενός, nella locuzione κενὰ σκιαγραφήματα, sarà, più tardi, anche Diogene di Enoanda (fr. 10 I.4–5 Smith, su cui si veda anche *supra*, 38, n. 40), in difesa della realtà dei φάσματα che ci interessano nei sogni e dichiaratamente in polemica con gli Stoici.

3 La stoccata finale contro lo “scettico”

Una volta conclusa la rassegna di esempi e casi concreti in cui l’inganno dei sensi risulta, in ultima istanza, soltanto apparente, Lucrezio raggiunge il momento apicale della sua polemica antiscettica, mettendo a punto, tra i versi 469–521 del libro IV, una vera e propria “stoccata” finale contro colui secondo il quale «nulla si può sapere» (*nihil sciri*, 469). Il discorso condotto dal poeta si articola nei seguenti momenti:

1. 4.469–472: argomento auto–confutativo: la tesi dell’avversario si pone fuori gioco da se stessa;
2a. 4.473–477: impossibilità, per l’avversario, di accedere alle nozioni necessarie a rendere coerente la sua posizione;
2b. 4.478–499: la nozione del vero deriva dai sensi, i quali devono essere inconfutabili;
3. 4.500–521: accusa di ἀπραξία: l’approccio dell’avversario risulta incompatibile con la vita.

Nel presente capitolo mi concentrerò sulle prime sezioni (1 e 2a) dell’argomentazione dispiegata da Lucrezio (sui dettagli terminologici della quale tornerò anche nel capitolo 5), illustrando le principali proposte interpretative sinora avanzate dalla critica. Scrive Lucrezio:

> *Denique nihil sciri si quis putat, id quoque nescit*
> *an sciri possit, quoniam nihil scire fatetur.* 470
> *hunc igitur contra mittam contendere causam,*
> *qui capite ipse sua in statuit uestigia sese.*
>
> Infine, se taluno crede che non si sappia nulla, anche questo / (470) non sa se si possa sapere, giacché ammette di non sapere nulla. / Contro di lui dunque tralascerò di discutere, / perché da se stesso si mette col capo al posto dei propri piedi (*DRN* 4.469–472 = 1.).

Colui che afferma che nulla si possa sapere (*nihil sciri*) non merita neppure di prender parte al dibattito: a ben vedere, infatti, costui si confuta da solo proprio in virtù di quanto afferma, dacché se dichiara di non sapere nulla, non può nemmeno sapere di non sapere nulla. Ponendosi con la testa sulle impronte (*uestigia*) dei propri piedi, pone fuori gioco da sé la posizione che dichiara a parole, non necessitando, così, di discussione ulteriore alcuna. Prosegue quindi Lucrezio:

> *et tamen hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum*
> *quaeram, cum in rebus ueri nihil uiderit ante,*
> *unde sciat quid sit scire et nescire uicissim,* 475
> *notitiam ueri quae res falsique crearit,*
> *et dubium certo quae res differre probarit.*

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-004

> E tuttavia voglio pure concedergli che sappia anche ciò; /ma gli domanderò soltanto: se nel mondo egli non ha prima veduto / mai nulla di vero, donde sa cosa sia sapere e, viceversa, non sapere? / Quale cosa ha prodotto il concetto di vero e di falso, / e quale cosa ha provato che l’incerto differisce dal certo? (*DRN* 4.473–477 = 2a.).

Anche concedendo all’avversario di affermare di non sapere nulla di vero, è d’uopo domandargli come possa discernere il sapere dal non sapere (*unde sciat quid sit scire et nescire uicissim*, 4.475). Donde gli viene l’idea stessa di verità (*notitiam ueri*, 476)? Essa non può derivargli che da verità già in suo possesso, e non può dunque esser stata prodotta da null’altro che dai sensi (478 = inizio di 2b.). Che cosa si deve infatti ritenere fornito di maggior certezza che il *sensus* (*quid maiore fide porro quam sensus haberi* / *debet?*, 482–483, ma anche 1.699–700)? I sensi non possono né confutarsi l’un l’altro, né smentire se stessi (4.478–498), cosicché «ciò che in qualsiasi momento è apparso a essi, è vero» (*proinde quod in quoquest his uisum tempore, uerumst*, 499 = fine di 2b.).[253]

In relazione a questi versi la preoccupazione principale della critica è sempre stata quella di stabilire l’identità del bersaglio del poeta e la natura dello scetticismo osteggiato. Larga parte dei commentatori del secolo scorso ha individuato l’obiettivo polemico di Lucrezio nelle espressioni di dubbio (tese a accentuare il divario tra la realtà com’è in sé stessa e le apparenze percepite dall’uomo) formulate da alcuni discepoli di Democrito[254] legati (in maniere differenti) a Pirrone, tra i quali Anassarco di Abdera,[255] Nausifane di Teo[256] e, in special modo, Metrodoro di Chio, che nella sua opera *De natura* dichiarava di non sapere se sappiamo

253 Sui versi 486–496 del libro IV si rinvia alle consideraizoni svolte in precedenza (*supra*, 73–79).

254 Corradi 2021, 293, parla di «derive scettiche di Democrito e dei suoi discepoli». Si vedano Bailey 1947, vol. III, 1238–1239; Ernout/Robin 1962, vol. II, 22 n. 2; Barigazzi 1969; Burnyeat 1978; Salemme 2021, 139. Sulle istanze “scetticheggianti” dei discepoli di Democrito si rinvia, in generale, a Warren 2002, 193–200.

255 Su Anassarco si veda Pajón Leyra 2019. Sul suo rapporto con Democrito si rinvia a O’Keefe 2020a. Quanto al suo legame con Pirrone, cfr. Diog. Laert. 9.61 = 72 A 2 DK = *Pyrrh.* T1 A Decleva Caizzi = *Anaxarch.* fr. 9 Dorandi; Antig. *ap*. Diog. Laert. 9.62–64 = *Antig.* fr. 2A Dorandi = 72 A 2 DK = *Pyrrh.* T10 Decleva Caizzi; Aristoc. *ap*. Euseb. *PE* 14.18.27 = F 4 Chiesara = *Anaxarch.* fr. 10 Dorandi = *Pyrrh.* T23 Decleva Caizzi (da cui si apprende che Pirrone fu discepolo di Anassarco). Le testimonianze su Anassarco sono raccolte da Dorandi 1994 e 1995b. Si veda inoltre Dorandi 2019.

256 Su Nausifane e il suo legame con l’atomismo democriteo, da un lato, e i seguaci di Pirrone, dall’altro, si veda Warren 2002, 160–192, cui si rinvia anche, più in generale, in merito all’atteggiamento dubitativo attribuito ai discepoli di Democrito. In particolare sul legame con Pirrone, cfr. Diog. Laert. 9.64 = 75 A 2 DK; Sen. *Ep.* 88.43 = 75 A 4 DK; Sext. Emp. *Math.* 1.1–2 = 75 A 7 DK = T31 Decleva Caizzi (πρὸς Ναυσιφάνην τὸν Πύρρωνος ἀκουστήν); Clem. Al. *Strom*. 1.14.64.2–4 = T25 A Decleva Caizzi = 70 A 1 DK.

qualcosa o nulla (*nego, inquit, scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus*), «e neppure questo, che noi non sappiamo o sappiamo, ammetto che noi si sappia (*ne id ipsum quidem nescire aut scire nos*); e sono dell’avviso che noi non sappiamo neanche se qualcosa esista o non esista (*nec omnino sitne aliquid an nihil sit*)».[257] La non perfetta rispondenza tra la formulazione ascritta al democriteo e la critica sollevata da Lucrezio nei versi citati, ha indotto alcuni studiosi a riconoscere l’avversario del poeta nel dubbio socratico, che preservava dall’oblio almeno una verità, ovvero la consapevolezza di non sapere nulla.[258] Come che sia la questione, la cifra che caratterizza e accomuna queste soluzioni è la convinzione per cui il ragionamento di Lucrezio potrebbe derivare *interamente* e *direttamente* dal Maestro, senza esser stato suggerito specificamente dalle dispute, a lui coeve, tra l’Accademia “scettica” e la scuola stoica, da un lato, e tra fazioni interne della stessa Accademia, dall’altro.

Nell’ambito del suo studio a favore di un Lucrezio “fondamentalista”, “appiattito”, almeno per quel che concerne il cuore della sua proposta filosofica, sul dettato di Epicuro, Sedley, radicalizzando la proposta interpretativa delineata poc’anzi, assume una posizione che vale la pena ricordare, perlomeno nelle sue linee essen-

257 Cic. *Luc.* 73 [dopo 68 B 165 DK] ed Euseb. *PE* 14.19.9 = 70 B 1 DK = T24 Decleva Caizzi. Cfr. anche la già citata testimonianza di Sext. Emp. *Math.* 7.88 = 72 A 16 DK = fr. 64B Dorandi (in cui Metrodoro è annoverato, insieme a Monimo Cinico e Anassarco, tra coloro che si diceva avessero eliminato il criterio di verità [φήσαντες ἀνῃρηκέναι τὸ κριτήριον], paragonando la realtà a una scenografia [σκηνογραφίαι ἀπείκασαν τὰ ὄντα]; si veda Sedley 1992, spec. 25–27. La versione di Sesto della posizione metrodorea ha da essere vagliata con prudenza, dacché il verosimile tramite di Sesto Empirico, ossia Enesidemo – a propria volta dipendente da materiale posidoniano o antiocheo –, aveva tutto l’interesse a “intervenire” sulla dicitura di Metrodoro, allo scopo di far apparire quest’ultimo «more Pyrrhonian», Sedley 1992, 27). La difficoltà di intravedere, dietro i versi lucreziani, la posizione di Metrodoro di Chio (almeno per come essa ci è restituita dalla testimonianza di Cicerone), è messa in luce *i.a.* da Castagnoli 2010, 317–318. Su Metrodoro di Chio si rinvia anche a Dal Pra 1989, 52–53.

258 Si veda Boyancé 1970, 208, n. 25. Il riferimento testuale sarebbe all’affermazione «ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ ὡς ἔπος εἰπεῖν» che Platone fa pronunciare a Socrate in *Ap.* 22c 8–d 1 (cfr. anche 21b 4–5, 21d 7, e 23b 2–4). Sul significato della posizione socratica contenuta in questi passi platonici risultano a mio avviso cruciali le considerazioni svolte da Fine 2008. Prendendo le mosse dalla constatazione del carattere *contraddittorio* del sostenere di sapere di non sapere nulla – così Cicerone, nel *Varro*, formula la posizione di Socrate (*nihil scire se sciret*, 45), e così, del resto, sono sovente intese le diciture trasmesse da Platone –, la studiosa fa notare che il verbo σύνοιδα, nel contesto di *Ap.*, non è impiegato «in a strongly epistemic way» (p. 61), ossia con il significato di “conoscere”/“possedere la ἐπιστήμη”, bensì con il valore di “essere consapevole di”. Socrate, di conseguenza, avrebbe dichiarato di “essere consapevole (σύνοιδα) di non possedere il sapere assolutamente certo (l’ἐπιστήμη)” (spec. 84–85), il quale è proprio soltanto del dio (o, comunque, dell’anima disincarnata, che sola, come si apprende da Pl. *Phd.* 65b 9–c 9, è in grado di toccare [ἅπτεσθαι], le idee, la verità [τῆς ἀληθείας]). Su quest’ultimo punto, si rinvia a Trabattoni 2020, 148–153, 157–164.

ziali.[259] Denominando come “non–riflessivo” e “riflessivo” rispettivamente lo “scetticismo” socratico[260] e quello attribuito a Metrodoro di Chio, lo studioso intende dimostrare come nessuna delle due tipologie di scetticismo possa costituire in realtà il bersaglio della critica lucreziana.[261] A suo avviso, infatti, la struttura dell'argomento auto–confutativo dei versi 4.469–470 (e, in generale, dell'intera sezione 469–521) sarebbe stata concepita *prima* che qualunque distinzione tra i due tipi di scetticismo in questione venisse effettivamente formulata ed entrasse in vigore.[262] Ora, la separazione tra scetticismo “non–riflessivo” e scetticismo “riflessivo” dovette aver luogo, secondo Sedley, soltanto *dopo* l'intervento di Epicuro, o potrebbe addirittura esser stata proprio una strategia auto–confutativa formulata da quest'ultimo (all'altezza dei libri III–IV del Περὶ φύσεως)[263] a portare per la prima volta la questione della riflessività dello scetticismo allo scoperto.[264] Ed è a questo stadio che le posizioni di Socrate e Metrodoro di Chio dovettero essere reinterpretate, con il senno di poi, come appartenenti all'una o all'altra tipologia di scetticismo.[265] Insomma, sarebbe stato proprio Epicuro a far strada a quello che sarebbe divenuto il tema centrale del dibattito ellenistico in materia di scetticismo, ovvero il grado di coerenza interna che le varie formulazioni assunte da quest'ultimo erano in grado di dispiegare.

3.1 Conformità argomentativa, identità polemica?

A sostegno della propria tesi per cui l'argomentazione antiscettica di Lucrezio, lungi dal porsi quale testimonianza del dibattito diffuso al suo tempo, può esser fatta risalire integralmente a Epicuro, Sedley opera un serrato confronto – alla cui ricostruzione il presente paragrafo è dedicato – tra i versi 469–521 del libro IV del *DRN* e una digressione presente nel libro XXV del Περὶ φύσεως (*PHerc*. 1191, 8. 2.1 = –10 sup.; 697, 4.1.2; 1056, 7.1 Laursen 1997, 35 = [34][27] Arrighetti e *PHerc*. 697,

259 Sedley 1998a, 85–90.

260 Stante quanto chiarito alla nota 258, intendo per “scetticismo” socratico la posizione che Cicerone, in *Acad. post.* 45, ascrive a Socrate, e non quella attribuitagli da Platone in *Ap*.

261 Sedley 1998a, 85; secondo lo studioso, infatti, l'argomento di Lucrezio presuppone che «the sceptic has not stated any position on whether he does or does not know the truth of his sceptical claim» (85).

262 Sedley 1998a, 86.

263 Stando alla ricostruzione operata da Sedley 1998a, 136, sarebbero infatti i libri III e IV del Περὶ φύσεως la fonte cui Lucrezio avrebbe attinto per la stesura del libro IV del suo poema.

264 Sedley 1998a, 86–87.

265 Sedley 1998a, 87.

4.3; 1056, 7.2 Laursen 1997, 37 = [34][28] Arrighetti). Tale confronto, successivamente difeso e ulteriormente sviluppato, come vedremo, anche da altri studiosi, poggia su di una oggettiva conformità strutturale tra la strategia argomentativa utilizzata dal discepolo latino e quella adottata dal Maestro nell'ambito della critica al determinismo svolta nelle sezioni del libro XXV di nostro interesse.[266] In particolare, nella seconda delle due sezioni sopra indicate, Epicuro descrive il necessitarista ricorrendo a un'immagine, evocata attraverso l'espressione περικάτω τρέπεται (letteralmente "si volge fronte retro e dall'alto verso il basso"),[267] che rispecchia in maniera sorprendente quella adoperata da Lucrezio al verso, al verso 472 del libro IV (*qui capite ipse sua in statuit uestigia sese*), per immortalare l'incoerenza e l'autocontraddittorietà dispiegate dal suo avversario.[268] La medesima argomentazione compare anche, seppur in forma più stringata (Long e Sedley parlano di «a non–technical summary» del passo appena menzionato del libro XXV del Περὶ φύσεως),[269] nella *Sent. Vat.* 40, in cui si legge che «[c]hi dice che tutto avviene per necessità non ha niente da rimproverare a chi nega che tutto avviene per necessità: anche questo infatti dice che avviene per necessità» (ὁ λέγων πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι οὐδὲν ἐγκαλεῖν ἔχει τῷ λέγοντι μὴ πάντα

266 Sedley 1998a, 87–88. Questo lo schema dell'argomento presente nel XXV libro del Περὶ φύσεως schematizzato dallo studioso (p. 88): «D1 A self–refutation argument: the determinist's thesis undermines his own defence of it, since he must admit that he is compelled to defend it, regardless of its merits (Long/Sedley 1987, 20C 5–7). D2 An argument based on the conception (πρόληψις = *notitia*?) involved: the determinist may supply a new name, "necessity", for what we have previously called personal agency, but he fails to change the accompanying conception (20c 8–12). D3 A pragmatic argument: if the determinist took his own doctrine seriously, he would find life unliveable (20c13–14)». Per un'esaustiva analisi dell'argomentazione contenuta in questo passo del libro XXV si veda ora anche Corradi 2021.

267 Masi 2006, 97, n. 363. Sul significato di quest'immagine, si veda sicuramente Castagnoli 2010, 145–159.

268 Sulla scia di Burnyeat 1978, e Sedley 1998a, Castagnoli 2010 intende l'immagine delineata in *DRN* 4.472 ("coloro che si mettono da se stessi col capo al posto dei piedi"), come una "trasposizione" in lingua latina del significato letterale dell'espressione greca περικάτω τρέπεται che compare nel passo del XXV libro del Περὶ φύσεως indicato sopra. Lo studioso, tuttavia, svolge alcune considerazioni interessanti in merito all'espressione lucreziana, posta a cavallo tra i versi 469 e 470, *id quoque nescit* / *an sciri possit*: se assunta nel suo significato letterale, il senso dei versi di Lucrezio sarebbe quello di mostrare allo scettico non tanto che non può sapere nemmeno se sa o non sa qualcosa, quanto, piuttosto, che non può sapere se sia possibile sapere che non si può sapere nulla, vale a dire, se il suo scetticismo sia o meno riflessivo (Castagnoli 2010, 319). La posizione del poeta, perciò, dispiegherebbe un grado di sofisticatezza maggiore, rispetto a quello richiesto dall'interpretazione "tradizionale" della dicitura lucreziana, e collocherebbe Lucrezio nei dibattiti tra Accademici, Stoici e Pirroniani (Castagnoli 2010, 319–329).

269 Long/Sedley 1987, vol. II, 108.

κατ’ ἀνάγκην γίνεσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ’ ἀνάγκην γίνεσθαι; trad. Arrighetti 1973).[270]

La tesi di Sedley si innesta sulle conclusioni raggiunte da Burnyeat nel suo breve ma assai noto studio *The Upside–Down Back–to–Front Sceptic: Lucretius IV.472*,[271] interamente dedicato proprio all’immagine restituitaci dal verso 472, nella quale colui che si auto–confuta compie un particolare movimento («forward, down, face back towards his foot–tracks»),[272] che lo porta a ritrovarsi «upside–down and back–to–front».[273] Burnyeat riconosce, nella descrizione di Lucrezio – da leggersi, a suo avviso, senza soluzione di continuità con l’argomentazione contenuta nel libro XXV di Epicuro –, quella tipologia di argomentazione che Sesto Empirico indica con il termine περιτροπή (*Math.* 7.389–390), e il cui impiego egli rintraccia già in Democrito (VII 27 R107 LM = 68 A 114 DK)[274] e in Platone (cfr. *Tht.* 171a 6–c 7) in funzione antiprotagorea.

Sedley, in aggiunta, porta l’attenzione sulla prima sezione del passo del libro XXV citato sopra, in cui Epicuro ricorre alla πρόληψις τῆς αἰτίας: il tentativo del necessitarista di criticare e correggere la prolessi del potere causale[275] è destinato a fallire, dal momento che, al fine di raggiungere il proprio obiettivo, e non limitarsi ad attribuire a suddetta prolessi null’altro che un nome nuovo – “necessità” –, egli dovrebbe inevitabilmente fare i conti con la prolessi in questione, originatasi a partire dalla reiterata esperienza della libertà, ovvero delle lodi e dei biasimi che rivolgiamo agli altri. La *notitia ueri falsique* menzionata in *DRN* 4.476 verrebbe così a rivestire la medesima funzione svolta dalla πρόληψις τῆς

270 Sul tema, si rimanda anche a Sedley 1983, nonché alle considerazioni svolte da Masi 2006, 107–157, e spec. 107–112, in cui viene proposto un parallelo con i versi 255–291 del libro II del *DRN* lucreziano.

271 Burnyeat 1978.

272 Burnyeat 1978, 198.

273 Burnyeat 1978, 198.

274 Sext. Emp. *M* 7.389–390 = VII 27 R107 LM = 68 A 114 DK: πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ ⟨ἂν⟩ εἴποι τις ἀληθῆ **διὰ τὴν περιτροπήν**, καθὼς ὅ τε Δ. καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῶι Πρωταγόραι ἐδίδασκον. εἰ γὰρ πᾶσα φαντασία ἐστὶν ἀληθής, καὶ τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ κατὰ φαντασίαν ὑφιστάμενον ἔσται ἀληθές, καὶ οὕτω τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ γενήσεται ψεῦδος («Non si può affermare che ogni apparenza è vera, perché è possibile ritorcere l’argomento, come sostenevano Democrito e Platone confutando Protagora. Infatti, se ogni apparenza è vera, sarà vero anche il contrario, e cioè che non ogni apparenza è vera, poiché si fonda su un’apparenza; e così diventa falsa l’affermazione che ogni apparenza è vera», trad. Giannantoni 1981). Cfr. anche *Pyr.* 2.76, 128, 133, 185, 187; *Math.* 7.399 e 8.295. Si veda Burnyeat 1976. Specificamente sull’impiego della περιτροπή nel *Teeteto* di Paltone (in funzione antiprotagorea, a 169d 3–171e 9) si segnala Chappell 2006.

275 Per l’attribuzione del significato di “potere causale” all’occorrenza di αἰτία, si rimanda a Masi 2006, 96–97, n. 359. Sul tema della prolessi si vedano i capp. 2–4 della Parte Seconda.

αἰτίας nell'argomentazione di Epicuro appena richiamata, elevando la plausibilità che Lucrezio reperisse già nel fondatore della scuola i diversi elementi di cui si compone la sua polemica contro lo scettico.

In definitiva, Sedley è del parere che «the self–refutation argument» dispiegato da Lucrezio «is a throwback, echoing Epicurus' own original contribution to the debate», al punto che, a suo giudizio, «Lucretius' entire anti–sceptical digression at 4.469–521 originated with Epicurus as a single integrated argument».[276] Il poeta non farebbe che riprendere, tanto sul piano della struttura argomentativa, quanto su quello dei contenuti, una disputa già presente in Epicuro, che non rifletterebbe i dibattiti a lui coevi, nei quali la scissione tra scetticismo "riflessivo" e "non riflessivo" era ormai fatta salva e presupposta. Le conclusioni raggiunte da Sedely sono state recentemente riprese da Corradi, il quale, servendosene come punti d'appoggio e nel tentativo di offrire ulteriori elementi in loro favore, ha provato a spingersi, in qualche modo, oltre esse, mediante alcune considerazioni che conviene qui brevemente richiamare.[277] Lo studioso insiste, in particolare, sull'affinità riscontrabile tra l'argomentazione lucreziana e quella sviluppata da Aristotele nel capitolo 7 del libro Γ della *Metafisica*, nell'ambito della confutazione, per via elenctica, di colui che pretende di negare il principio del terzo escluso. A quanti hanno definito che cosa è il vero e che cosa il falso (ὁρισαμένοις τί τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος), ci informa lo Stagirita, è immediatamente chiaro (δῆλον δὲ πρῶτον) che non possa esservi alcuna via di mezzo (μεταξύ) tra l'affermare e il negare uno stesso predicato, qualunque esso sia, di uno stesso soggetto (*Metaph.* 4(Γ).7.1011b 23–25; cfr. anche 1012a 2–5). E contro coloro che affermano che tutto è vero o che tutto è falso, occorre discutere prendendo le mosse proprio dalle definizioni del vero e del falso (ἐξ ὁρισμοῦ διαλεκτέον λαβόντας τί σημαίνει τὸ ψεῦδος ἢ τὸ ἀληθές, 4(Γ).8.1012b 5–8):

> εἰ δὲ μηθὲν ἄλλο τὸ ἀληθὲς φάναι ἢ <ὃ> ἀποφάναι ψεῦδός ἐστιν, ἀδύνατον πάντα ψευδῆ εἶναι· ἀνάγκη γὰρ τῆς ἀντιφάσεως θάτερον εἶναι μόριον ἀληθές. ἔτι εἰ πᾶν ἢ φάναι ἢ ἀποθάτερον εἶναι μόριον ἀληθές. ἔτι εἰ πᾶν ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἀναγκαῖον, ἀδύνατον ἀμφότερα ψευδῆ εἶναι· θάτερον γὰρ μόριον τῆς ἀντιφάσεως ψεῦδός ἐστιν. συμβαίνει δὴ καὶ τὸ θρυλούμενον πᾶσι τοῖς τοιούτοις λόγοις, **αὐτοὺς ἑαυτοὺς ἀναιρεῖν**.
>
> Ma se niente altro è possibile se non l'affermare (vero) o <il> negare (falso), è impossibile che tutte <le enunciazioni> siano false, poiché è necessario che una delle due parti della contraddizione sia vera. Inoltre, se è necessario riguardo a ogni cosa affermarla o negarla, è impossibile che entrambe <le parti> siano false, perché è falsa una delle due parti della contraddizione. Ne consegue allora anche ciò che si è più volte detto di fronte a tutti i discorsi di questo tipo, cioè che essi distruggono se stessi (Arist. *Metaph.* 4(Γ).8.1012b 8–15; trad. Berti 2017).

276 Sedley 1998a, 87–88.
277 Corradi 2021.

Che le ultime linee di questo passo restituiscano l’argomento della περιτροπή, mi sembra scarsamente discutibile. A parere di Corradi, inoltre, dal momento che la prolessi svolge, in Epicuro (e negli Epicurei), il ruolo che in Aristotele era ricoperto dall’ὁρισμός,[278] diviene piuttosto tangibile l’ipotesi di un ricorso da parte di Lucrezio, *naturalmente via* Epicuro,[279] alla strategia impiegata in *Metaph.* Γ. Se poi ci rivolgiamo alla parte iniziale della confutazione elenctica sviluppata nel libro Γ, ai capitoli 3 e 4, le assonanze con la polemica antiscettica di Lucrezio si fanno ancor più marcate. In suddetti capitoli lo Stagirita espone e difende quello che egli definisce come il principio più saldo di tutti (ἡ βεβαιοτάτη ἀρχή), ossia il principio di non contraddizione. Corradi illustra in maniera accurata i parallelismi tra il ragionamento di Lucrezio e la strategia di Aristotele (che pure conducono a risposte divergenti),[280] sottolineando come, in fondo, la veridicità/realtà della sensazione assurga, in Lucrezio (ed Epicuro), a principio più fermo di tutti, ricoprendo il ruolo che, in Aristotele, era svolto dal principio di non contraddizione.[281] Inoltre, come la polemica condotta dallo Stagirita aveva di mira non un filosofo o una scuola filosofica determinati, bensì un novero di posizioni facenti capo a pensatori presocratici, sofisti e socratici che sono unificate e confutate mediante la medesima procedura elenctica,[282] così il *quis* (4.469) contro cui argomenta Lucrezio – analogamente a quanto accade per il τις presente nella disputa antideterministica del XXV libro (*PHerc.* 1191, 9.2.2.2 Laursen 1997, 40 = [34][30] Arrighetti)[283] – designerebbe non un unico e ben preciso bersaglio, ma «celerebbe più di un pensatore giunto a conclusioni scettiche sulla possibilità di conoscere il reale».[284] E non è da escludere che Lucrezio erediti da Aristotele (sempre *via* Epicuro) alcuni degli obiettivi polemici di quest’ultimo, dal momento che i negatori del Principio di non contraddizione si fondavano sulla presa d’atto di quella che Sesto Empirico chiamerà διαφωνία (“discordanza”)

278 Si veda almeno Morel 2015a.

279 Corradi 2021, 311.

280 Corradi 2021, 310–311.

281 Corradi 2021, 312.

282 Si veda Cassin/Narcy 1989.

283 Su cui si veda Masi 2006, spec. 152–157. Secondo la studiosa, Epicuro, interessato a opporre l’idea di una necessitazione universale, nonché alle conseguenze che essa avrebbe in ambito pratico, psicologico ed etico, indirizzerebbe la propria argomentazione non contro un avversario specifico, bensì verso una serie di rivali, tutti in qualche modo responsabili di promuovere una posizione fatalista, tra cui rientrano, con buona plausibilità, i padri dell’Atomismo e alcuni dei loro immediati seguaci (si pensi ad Anassarco, Metrodoro di Chio e Nausifane), e i Megarici appartenenti alla cerchia di Diodoro Crono.

284 Corradi 2021, 309.

delle φαντασίαι,[285] la quale si palesa in soggetti diversi al cospetto di un medesimo oggetto (cfr. *Metaph.* 4(Γ).5.1009a 37–b 12; cfr. anche 4.1006a 14–15, e 5.1008b 10–19). Questo «lontano germe di critica antiscettica», come lo ha definito E. Spinelli,[286] in parte rintracciabile già nel *Teeteto* di Platone,[287] risulterebbe dunque sufficiente a rendere conto della polemica lucreziana; prova del fatto che si trattasse di una disputa già presente in Epicuro sarebbe quanto si legge nelle *RS* XXIII–XXIV, nelle quali i principi della canonica, la αἴσθησις *in primis*, sono difesi mediante una strategia *ad hominem* che pare porsi sul prolungamento di quella messa in atto dallo Stagirita nei riguardi del negatore del principio di non contraddizione.[288]

3.2 Con Epicuro, *oltre* Epicuro

Nonostante l'esegesi marcatamente "fondamentalista" avanzata da Sedley – e avallata, mediante argomentazioni piuttosto convincenti, da Corradi – abbia avuto un'ampia risonanza tra gli studiosi, non sono mancati tentativi di offrire esegesi differenti. Tra questi ritroviamo le riflessioni svolte da H.A.J. Munro[289] e Lévy,[290] inclini a ritenere che l'obiettivo polemico di Lucrezio debba essere ricercato nello "scetticismo" accademico: accusando "colui che si mette col capo al posto dei piedi", il poeta intenderebbe minare la posizione di Arcesilao, con la quale, tra il 268 e il 266 a.C., lo "scetticismo" – o, più propriamente, una certa interpretazione di Platone – fece il proprio ingresso nell'Accademia, divenendone il tratto distintivo almeno sino al I secolo a.C.[291] Deviando in parte da costoro, ma con essi condivi-

285 Sulla διαφωνία delle rappresentazioni si fonda il primo "modo" scettico individuato da Sesto Empirico (cfr. *Pyr.* 1.40–70 e 165), su cui si vedano Spinelli 2005, 33–35, e Catapano 2018, 86–90.

286 Spinelli 2005, 151, n. 12.

287 Pl. *Tht.* 171d.

288 Corradi 2021, 311–312.

289 Munro 1886, 249.

290 Lévy 1997 e 1998.

291 La questione dell'effettiva natura della posizione di Arcesilao è estremamente complessa, e studi recenti (Snyder 2021 e Verde 2024a) hanno ribadito, in maniere differenti, le difficoltà connesse a qualunque tentativo di intravedere in Arcesilao un pensatore scettico. Parlare di svolta scettica in riferimento alla posizione da lui inaugurata appare, a ben vedere, fuori luogo. E ciò per due ordini di ragioni. Il primo, prettamente "metodologico", legato al fatto che definire "scettico" Arcesilao (e i membri dell'Accademia precedenti ad Antioco di Ascalona) significa peccare di anacronismo, comparendo l'aggettivo in questione solamente nella più tarda tradizione pirroniana («"Sceptic" [...] is an anachronistic designation of Arcesilaus, retrojected from later Pyrrhonism», Long/Sedley 1987, vol. I, 446). Il secondo, invece, squisitamente contenutistico, è legato alle innegabili implicazioni ontologico–metafisiche della posizione che le fonti ascrivono ad Arcesilao. La tesi dell'oscurità delle cose (*rerum obscuritas*, *Acad. post.* 44 = F 45 Vezzoli; cfr. anche *Luc.*

dendo la convinzione di un Lucrezio non “fondamentalista”, M. Gigante, seguito da Schrijvers, ritiene che il poeta estenda o rivolga la propria invettiva a «tutto il pirronismo reso attuale da Enesidemo di Cnosso».[292] Tuttavia, la possibilità di rintracciare nel poema elementi che rinviino al neopirroniano risulta tutt’altro che scevra di problemi, tanto sotto il profilo cronologico, quanto sul piano contenutistico.[293] Come è stato osservato, infatti, da un lato, è assai probabile che la ripresa del Pirronismo sia avvenuta intorno al 40 a.C.,[294] e quindi, probabilmente, *dopo* la morte di Lucrezio; dall’altro, occorre tener presente che la gran parte del materiale contenuto nei τρόποι attribuiti a Enesidemo risulta piuttosto “tradizionale”, non di rado retrodatabile persino al pensiero di Eraclito.[295]

32: *omnia incerta*) e la convinzione che la natura stessa abbia «nascosto profondamente la verità in un abisso», *in profundo ueritatem* […] *penitus abstruserit*), testimoniano una posizione dogmatica a tutti gli effetti, che non si astiene dal pronunciarsi sulla natura delle cose. Secondo la lettura avanzata da Snyder 2021 (su cui mi permetto di segnalare la mia recensione, Rover 2024b), la tesi della ἀκαταληψία possiederebbe, in relazione ad Arcesilao, ricadute profondamente metafisiche «insofar as it qualifies a particular mode in which bodies are disposed as individual beings. According to the metaphysical formulation of this thesis, individual bodies obtaining in a particular space at a particular time are relatively disposed – given the overall structure of Stoic ontology (i. e., *metaphysica generalis*) – to being inapprehensible for a particular class of individual beings. The arguments from indiscernible beings demonstrate that Zeno’s causal conception of apprehension is committed to the view that the individual beings generating impressions are inapprehensible for mortal animals partaking in reason» (7–8). La medesima non–neutralià metafisica di Arcesilao sarebbe rintracciabile, ad avviso di Snyder, anche nella ἐποχὴ περὶ πάντων, la quale si specificherebbe «not in terms of the thesis that the Stoic sage ought to suspend all assent, but rather in terms of the thesis that the Stoic sage ought to suspend assent about all the beings that contribute to generating (true and false) impressions. This includes, first and foremost, the identity of each and every individual body that presents itself. However, it further includes incorporeal individuals, which obtain by means of bodies in a causal network owing to the causal efficacy of bodies» (Snyder 2021, 12). Diversamente, Verde 2024a, 16, sulla scia di quanto già indicato da Bett 2000, 132–140 e Trabattoni 2005, ha sostenuto che «il suo [*scil.* di Arcesilao] pensiero, indipendentemente dalla polemica con gli Stoici (Zenone *in primis*), è ben comprensibile rimanendo nell’alveo della filosofia di Platone» e, più precisamente, del *Teeteto* e della dottrina del flusso universale (*flux theory*) ivi esposta (cfr. spec. *Tht*. 155c–157c).

292 Gigante 1981, 64–65; Schrijvers 1992. Per un esame del ruolo della filosofia epicurea in seno al Neopirronismo si veda Marchand 2013.

293 Sedley 1998a, 89–90. Sulla relazione tra Enesidemo e l’Accademia e sulla cronologia di Enesidemo si veda Decleva Caizzi 1992.

294 Sedley 1998a, 89–90, insieme alle riflessioni di Decleva Caizzi 1992, spec. 182–189.

295 Il debito di Enesidemo nei confronti di Eraclito e la relazione dottrinaria tra i due sono indagati da Polito 2004 e Pérez–Jean 2005, sui quali si veda la nota critica di Bonazzi 2007a.

Merita poi un accenno all'approccio adottato da Godwin[296] e Repici.[297] I due studiosi, persuasi anch'essi, al pari di Corradi, dall'ipotesi che l'autore del *DRN* non avesse di mira un preciso bersaglio polemico, reputano che Lucrezio, guardando oltre le singole posizioni, intendesse minare alla radice l'atteggiamento di tutti coloro che, facendo leva su casi di apparenze sensoriali ingannevoli, negavano ai sensi qualunque istanza veritativa in nome dell'impossibilità di discernere il vero dal falso. Circoscrivere la schiera degli avversari a una determinata corrente scettica, eludeva gli obiettivi perseguiti dal poeta–filosofo, che rivolgeva l'attenzione anzitutto al cuore del problema, nella speranza di convincere il lettore/destinatario che è impossibile, senza prima aver scorto il vero nelle cose, sapere se si sa o non si sa, avere nozione del vero e del falso e cogliere le differenze tra dubbio e certezza (4.473–477). L'atteggiamento di Godwin e Repici risulta senz'altro, per certi versi, efficace. La prospettiva dei due studiosi, infatti, ha se non altro il merito di non voler "costringere" e "piegare" a ogni costo i versi di Lucrezio all'interno di rigidi e/o prestabiliti modelli interpretativi (si pensi all'approccio marcatamente unilaterale adottato da Sedley). Sono però dell'avviso – ferma restando la problematicità e la scivolosità di qualunque soluzione che pretenda di essere definitiva – che sia comunque possibile mostrare come la polemica antiscettica e l'intera trattazione relativa alla veridicità del *sensus* contenute nel *DRN*, oltre a non costituire affatto una mera riproposizione, magari meditata ma *non* mediata, di materiali già presenti nel Περὶ φύσεως di Epicuro, siano l'esito e il depositato di un confronto con una ben precisa temperie filosofica e culturale dell'epoca in cui operò Lucrezio, ovvero quella legata – come suggerito da Munro e Lévy – alle vicende dell'Accademia, che proprio in quegli anni assisteva al definitivo accantonamento delle istanze "scettiche" (o, più in generale, di una certa esegesi di Platone) per ritornare, con Antioco di Ascalona, a una rigida forma di dogmatismo.

Al fine di chiarire come proprio l'indirizzo "scettico" dell'Accademia paia celarsi dietro alle invettive del poeta latino, procederò, nel prossimo capitolo, a un esame di quelle che reputo essere le più significative tendenze antiscettiche rintracciabili nell'ambito della suola di Epicuro. In questo modo diverrà, spero, più agevole appurare come Lucrezio, collocandosi a un'altezza ben precisa della polemica antiscettica condotta dal Giardino, dimostri di avere di mira la posizione di Arcesilao e di coloro (Carneade *in prmis*) che ne ereditarono (pur apportandone modifiche sostanziali) le movenze.

296 Godwin 1986, 121–122.
297 Repici 2011, 82.

4 “Antiscetticismi” nella tradizione epicurea

4.1 Epicuro e lo “scetticismo” dogmatico

L’avversione nei confronti di qualunque tentativo di scalfire la veridicità e attendibilità connesse al fondamento della canonica, la sensazione, è senz’altro uno dei motivi che caratterizzarono la tradizione epicurea sin dalle sue origini.[298] Che già Epicuro nutrisse un certo disprezzo nei confronti di quell’atteggiamento, o, forse meglio, di quegli atteggiamenti inclini a gettare il dubbio sui capisaldi stessi della nostra conoscenza, traspare chiaramente almeno da due, già citate, *Massime Capitali* (XXIII–XXIV),[299] da alcuni passaggi dell’*Epistola a Erodoto* (38, 50–52) e dalle polemiche racchiuse nei libri XXV e XXXIV del Περὶ φύσεως.[300] Il saggio deve δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν: egli, cioè, «sarà dogmatico nelle sue convinzioni dottrinarie, e non lascerà mai adito al dubbio» (Diog. Laert. 10.121).[301]

Come suggerito da una felice affermazione di Gigante, tuttavia, «[l]a voglia giustificata di rintracciare la polemica di Epicuro contro gli Scettici deve essere controllata».[302] Nulla pare infatti indicare che le istanze antiscettiche rintracciabili negli scritti del fondatore del Giardino mirassero a una posizione scettica “strutturata” quale quella dello “scetticismo” dell’Accademia o del pirronismo di Timone di Fliunte, ripreso poi da Enesidemo di Cnosso. Per quel che concerne il versante accademico, fra l’altro, evidenti ragioni cronologiche portano ad escludere che Epicuro potesse conoscere Arcesilao ed essere entrato in contatto con la fase dell’Accademia da costui inaugurata.[303] Se si considera la trattazione contenuta nelle *Massime Capi-*

298 Segnalo che il titolo del presente paragrafo ricalca un titolo usato da Vander Waerdt (“Epicurus and Dogmatic Skepticism”) nel suo contributo del 1989.

299 Queste due massime condensano, per dirla con Gigante, l’intero «programma antiscettico» di Epicuro. In esse, infatti, il darsi di un criterio di verità diviene condizione imprescindibile e necessaria per la possibilità stessa di distinguere il vero dal falso e, di conseguenza, di condurre un’esistenza libera dal turbamento.

300 In generale, sulla relazione tra Epicuro (e l’Epicureismo) e lo Scetticismo, sicuramente Gigante 1981 e 1991, O’Keefe 2010, 87–95 e Marchand/Verde 2013.

301 Trad. Gigante 1983, più aderente al testo rispetto alla resa di Arrighetti.

302 Gigante 1981, 31.

303 Arcesilao divenne scolarca intorno al 268/266 a.C., quando Epicuro era ormai morto da circa tre anni. Nulla esclude, certo, che avrebbe potuto ugualmente conoscere Arcesilao o essere venuto a conoscenza del pensiero di questi. Stando però a Diogene Laerzio (Diog. Laert. 4.29 = F 107 Vezzoli) e Numenio (*ap*. Euseb. *PE* 14.5.12 = 25 des Places = F 121 Vezzoli), Arcesilao si accostò all’Accademia, πρὸς Κράντορα (alla guida della scuola v’era però, verosimilmente, Cratete di Atene, poiché Crantore non ricoprì mai il ruolo di scolarca; sul caso di Crantore si vedano Sedley 2016; Fleischer 2018; Beghini 2019), soltanto in una fase “tarda” della sua formazione, dopo un

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-005

tali XXIII–XXIV, per esempio, si può constatare come essa, più che costituire la prova incontrovertibile «di una polemica di Epicuro contro quelli che noi siamo usi considerare gli scettici»,[304] sembri rivolgersi, in generale, contro qualunque tentativo di negare alle sensazioni il loro ruolo fondante nei processi conoscitivi. A guidare Epicuro è primariamente il progetto di fornire le basi per la costruzione di una corretta φυσιολογία, sicché l’atteggiamento contro cui il filosofo è impegnato ad argomentare doveva risultare niente affatto estraneo al contesto fisico–naturalistico cui appartengono le due massime, ma, al limite, incapace di farvi fronte in maniera adeguata.[305] Ecco perché è assai probabile che l’obiettivo del filosofo di Samo fossero Democrito e i democritei del IV sec. a.C. (tra cui i già citati Metrodoro di Chio, Anassarco e, forse, Nausifane), il cui orizzonte filosofico risulta in stretta continuità con quello proprio del Giardino, dal momento che precisamente in quella cornice atomistica, rigidamente materialistica, Epicuro è cresciuto e si è formato.[306] E se già lo stesso Democrito, avendo parlato di γνώμη σκοτίη (cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.139 = VII

primo periodo trascorso presso il Liceo di Teofrasto. È perciò assai verosimile che egli non avesse sviluppato e formulato sin da subito la sua posizione “rigorosamente” scettica, e che Epicuro non ebbe il tempo né per esserne informato, né tanto meno per indirizzarvi le proprie invettive. Sulla scarsa plausibilità di una polemica tra Epicuro e Arcesilao si rimanda a Spinelli 2020, spec. 97–98, 105. Per una presentazione esaustiva della posizione e, più in generale, della figura di Arcesilao si rinvia, oltre al già citato studio di Snyder 2021, anche a Long 2006; Vezzoli 2016; Ioppolo 2018; Thorsrud 2018.

304 Isnardi Parente 1991, 152.

305 Isnardi Parente 1991, 152.

306 La prospettiva di Pirrone, diversamente, risulta imperniata, similmente a quanto accade, probabilmente, per Arcesialo (sulla vicinanza delle dottrine dei due filosofi si vedano, in particolare, Verde 2024a e Verde 2024b), su una problematica di carattere ontologico totalmente “altra” rispetto alla questione di carattere gnoseologico che l’Epicureismo pone al cuore della propria indagine. Sulla relazione dottrinaria tra Epicuro e Pirrone, si veda sicuramente Gigante 1981, spec. 37–49. Conviene qui ricordare che, ad oggi, non compare negli scritti superstiti di Epicuro un solo richiamo o accenno, anche isolato, agli Scettici pirroniani, e anche un’eventuale polemica tra i due pensatori non eliminerebbe tratti comuni ed elementi di continuità tra i rispettivi insegnamenti. Continuità la cui ragion d’essere va individuata nella componente democritea del pensiero di Nausifane. Come scrive infatti Gigante 1981, 44: «È la radice democritea che nel tramite nausifaneo accosta Pirrone a Epicuro, che nella tradizione delle rispettive “scuole” sono i due Soli». E anche ammesso che tra i due Soli (per la considerazione di Pirrone come Sole da parte di Timone di Fliunte, cfr. 67 Diels = T61 A Decleva Caizzi; per l’identificazione di Epicuro con il Sole, invece, cfr. *DRN* 3.1042–1044) una diatriba effettivamente vi fosse, è bene precisare che in seno a essa il Pirrone vessato da Epicuro doveva essere il Pirrone storico, e non il personaggio scettico “costruito” da Timone di Fliunte. In quanto ad oggi possediamo del *corpus* di Epicuro, non si incontra mai Pirrone come il filosofo dell’aporia e dell’ἀκαταληψία (sull’attribuzione a Pirrone dei principi della ἀκαταληψία e della ἐποχή – concetti verosimilmente introdotti successivamente da Arcesilao – in Diog. Laert. 9.61 = T1 A Decleva Caizzi si veda, di nuovo, Verde 2024b). Interessanti,

27 D20–21 LM = 68 B 11 DK; Cic. *Luc.* 73 = VII 27 D2a–b LM = 68 B 165 DK) avrebbe potuto attirare la critica di Epicuro,[307] è specialmente con i prosecutori dell'Abderita – in particolare con quelli che accentuarono maggiormente gli aspetti "scetticheggianti" della dottrina di quest'ultimo – che vengono alla luce le deleterie implicazioni che tengono dietro alla svalutazione della conoscenza sensibile. Metrodoro, in particolare, da un lato, radicalizza la critica di Democrito all'attendibilità dei sensi,[308] dall'altro, nega alla γνησίη γνώμη dell'intelletto qualunque autonomia dalla σκοτίη γνώμη.[309] Le istanze scettiche rintracciabili in Democrito e nei Democritei, tuttavia, non fanno di questi pensatori degli scettici *tout court*.[310] Scrive Vander Waerdt:

> Epicurus is able to disarm atomist skepticism simply by revising the theory of perception only because he can argue against his predecessors on the basis of shared premises. Atomist skepticism is dogmatic rather than dialectical; and since Epicurus takes no account of Arcesilaus, he has no need to develop such strategies as the *apraxia* argument to refute a version of skepticism that does not itself rest on dogma.[311]

4.2 Alle origini di una nuova polemica: Colote nell'*Aduersus Colotem* di Plutarco

Trait d'union della produzione filosofica di Colote, discepolo lampsaceno di Epicuro insieme a Metrodoro, Idomeneo, Leonteo, Polieno e Pitocle, è la battaglia[312] antiscettica. Inasprendo l'attacco contro la sfiducia nella conoscenza sensibile, già presente, benché in toni di gran lunga meno irruenti, sullo sfondo degli scritti di Epicuro, Colote «unì nella stessa aggressiva violenza il venerato Democrito e il

infine, le considerazioni di Corti 2014, 113–114, n. 241. La studiosa rimarca che, volendo utilizzare l'*Aduersus Colotem* di Plutarco quale "cartina di tornasole" per vagliare i possibili contendenti di Epicuro, Pirrone risulterebbe depennato dall'elenco degli avversari, mentre non ne sarebbe esclusa la figura del venerato Democrito, contro cui lo stesso Colote si scaglia con la stessa forza aggressiva che riserva al neoaccademico Arcesilao.

307 Sulla concezione della conoscenza in Democrito si vedano *i.a.* Sassi 1978, spec. 198–236, e 2018; Morel 1998; specificamente sul rapporto tra Epicuro e Democrito, invece, occorre tener presenti almeno Huby 1979; Gigante 1981, 50–62; Silvestre 1985; Isnardi Parente 1991, 149–169.

308 70 A 23 DK

309 Cic. *Luc.* 73 [dopo 68 B 165] ed Euseb. *PE* 14.19.8 = 70 B 1–2 DK.

310 Rimando a quanto chiarito *supra*, 100–102 e n.

311 Vander Waerdt 1989, 239.

312 Opto per questo termine in ragione del lessico "bellico" impiegato – almeno se stiamo all'*Aduersus Colotem* di Plutarco – da Colote (si pensi alle ripetute occorrenze del verbo μάχομαι e derivati; cfr., per es., 1113A: μάχεσθαι τοῖς φαινομένοις; ma anche 1109D; 1110E, ecc.).

neoaccademico Arcesilao, *leader* dello scetticismo contemporaneo».[313] Tutti gli scritti colotei a noi noti si caratterizzano per il carattere marcatamente polemico. E per quanto, almeno all’apparenza, fortemente diversi tra loro, sia le opere restituiteci dai papiri di Ercolano, ovvero il *Contro il “Liside” di Platone* (*PHerc.* 208) e il *Contro l’“Eutidemo” di Platone* (*PHerc.* 1032),[314] sia l’opera *Contro il mito nella “Repubblica” di Platone* (di cui abbiamo notizia unicamente grazie al commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* ciceroniano e al commento di Proclo alla *Repubblica* di Platone),[315] sia il trattato Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι (*Sul perché non è possibile vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*), i cui contenuti ci sono trasmessi dall’*Aduersus Colotem* plutarcheo, testimoniano come la polemica di Colote contro le altrui scuole di pensiero ruotasse intorno al fondamentale assunto epistemologico epicureo per cui (solo) ciò che è evidente (τὸ ἐναργές) può e deve essere riconosciuto come criterio di verità, di contro all’opinione o a ciò che è oggetto d’opinione (ἡ δόξα, τὸ δοξαζόμενον).

Il quasi ossessivo appello alla ἐνάργεια, unito a una vena fortemente polemica, sono dunque i tratti caratteristici della produzione del Lampsaceno a noi nota, tanto di quella proveniente dai papiri, quanto di quella tramandata da Plutarco. Inoltre, in conformità al magistero di Epicuro, che si presentava come un sistema gerarchicamente orientato in direzione dell’etica e, dunque, del raggiungimento della ἀταραξία, Colote si dimostra sempre interessato non solo, o non tanto, agli aspetti teorici delle questioni, quanto ai risvolti pratici delle stesse, vale a dire alle ricadute nella dimensione etico–morale della vita dell’individuo.[316] La capacità di condurre la propria polemica tanto in relazione alla teoria quanto, o, forse, soprattutto, alla πρᾶξις, emerge in particolar modo dall’*Aduersus Colotem* di Plutarco.[317] Contrastando la ἐνάργεια (cfr. ἐγκαλεῖ περὶ τῶν ἐναργῶν, 1117F), le posizioni filosofiche avversarie (ossia tutte le proposte filosofiche distinte da quella di Epicuro) precludevano la vita stessa. In questo senso, tutte le dottrine passate al vaglio da Colote sono presentate come filosofie dai toni almeno

313 Gigante 1981, 66.

314 L’edizione integrale di riferimento di questi due papiri colotei (*PHerc.* 208 e 1032) rimane quella di Crönert 1906. Per una riedizione parziale, rimando a Concolino Mancini 1976.

315 Macrob. *In Somn. Scip.* 1.1.9–2.5; Procl. *In Pl. Rem. Pub.* 2.105.23–106.14, 109.8–12, 113.9, 116.6 e 19, 121.24 Kroll.

316 In quello che doveva essere il titolo dell’opera di Colote (Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν) l’accento è posto sullo ζῆν: l’opera di Colote doveva risultare particolarmente pericolosa – a tal punto da esigere, a distanza di cinque secoli, di essere criticata e confutata (cfr. μαχούμενον, 1107F), verosimilmente punto su punto, da parte di Plutarco – proprio in quanto in essa si sosteneva che le dottrine degli *altri* filosofi non consentivano di *vivere*.

317 Kechagia 2011, 121.

potenzialmente scettici, attenendosi alle quali il soggetto si troverebbe inevitabilmente condannato all'inattività.

Tra queste filosofie "invivibili", e, nello specifico, tra quelle dei filosofi a lui contemporanei (πρὸς τοὺς καθ' ἑαυτὸν φιλοσόφους) – dei quali tuttavia non menziona i nomi (οὐδενὸς τιθεὶς ὄνομα, 1120C) –, Colote annovera teorie che Plutarco considera riconducibili al pensiero dei Cirenaici (1120C–1121E) e a quello di Arcesilao (1121E–1124C ; cfr. FF 74–75 Vezzoli). Il pensiero di quest'ultimo, in particolare, ad avviso di Colote, dispiegava, al pari del magistero socratico (di cui Plutarco si occupa a 1116E–1119C), una profonda, nonché dannosa incoerenza tra teoria e prassi. Sappiamo, infatti, che, diversamente da quanto riportato dalla gran parte delle testimonianze,[318] la polemica di Arcesilao non si limitò esclusivamente alla scuola stoica, ma interessò anche l'altro grande sistema dogmatico di epoca ellenistica, quello epicureo.[319] Meglio: Arcesilao si oppose solamente alla scuola stoica se si circoscrive la contesa al piano gnoseologico. Ponendo fuori gioco la rappresentazione catalettica (καταληπτικὴ φαντασία), il criterio di verità promosso dalla Stoa, Arcesilao respingeva, al contempo, anche il primo criterio della canonica epicurea, dal momento che l'αἴσθησις epicurea, sempre vera in quanto mera registrazione di un urto proveniente dall'esterno sugli organi sensoriali, risulta assai meno "qualificata" e rigorosa della rappresentazione catalettica stoica, la quale, come avremo modo di appurare in seguito,[320] si contraddistingue per la sua capacità di soddisfare dei requisiti precisi e vincolanti. Non tutte le impressioni percettive sono, per gli Stoici, criteri di verità, laddove per gli Epicurei *tutte* le sensazioni trasmettono ugualmente e senza eccezioni un contenuto veridico. E questo perché, come già constatato, il concetto epicureo di vero qui in gioco è da considerarsi sinonimo di "reale".[321] Di conseguenza, se nemmeno il criterio stoico riesce a porsi quale "messaggero attendibile" della realtà esterna, tanto meno può riuscirvi l'αἴσθησις epicurea. Se si passa però a considerare il versante etico, allora Arcesilao dovette

318 Diogene Laerzio, nella *Vita di Arcesilao* (spec. 4.33 e 40; cfr. F 107 Vezzoli), fa più volte riferimento alla polemica tra Arcesilao e lo stoico Aristone di Chio; parimenti, negli *Academici Libri* di Cicerone (*Acad. post*. 44 = F 45 Vezzoli; *Luc*. 16 = F 39 Vezzoli, e *Luc*. 66 = F 42 Vezzoli), l'avversario principale del fondatore dell'Accademia "scettica" rimane Zenone di Cizio, e lo stesso accade nella testimonianza di Numenio (*ap.* Euseb. *PE* 14.5–6 = 25 des Places = *Arces*. FF 121-122 Vezzoli). Ma è specialmente Sesto Empirico (*Math*. 7.150 e 159 = F 87 Vezzoli) che limita alla scuola stoica gli avversari di Arcesilao, omettendo totalmente le invettive scagliate contro la scuola epicurea. Per quanto concerne la testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia "scettica", si rimanda sicuramente all'importante volume di Ioppolo 2009, spec. 81–130.

319 Corti 2013 e 2014, spec. 115–123; solo parzialmente, Kechagia 2011, 111–112, 126.

320 *Infra*, par. 7.2.

321 Si veda *supra*, par. 1.2.3.

avvertire l’urgenza di rispondere alle accuse di ἀπραξία e incoerenza provenienti non solo dagli Stoici ma, altresì, dagli Epicurei. Come correttamente spiegato da A. Corti, ci troviamo in un’epoca in cui le scuole filosofiche si vanno progressivamente definendo in maniera sempre più rigorosa, e «polemizzare contro le dottrine altrui significa rendere più salde le proprie».[322] Inoltre, se si considera che Arcesilao divenne scolarca dell’Accademia intorno al 268/266 a.C., quando ormai la scuola di Epicuro era un’istituzione consolidata, diviene abbastanza improbabile, dal mio punto di vista, l’ipotesi che lo “scetticismo” da questi introdotto nell’Accademia platonica non abbia suscitato reazioni (di profondo fastidio)[323] anche da parte del Giardino, fondato almeno un lustro prima che Zenone inaugurasse la sua scuola.

L’*Aduersus Colotem* rappresenta per noi una fonte imprescindibile proprio in merito all’esistenza (e ai contenuti) del dibattito che intercorse, in campo etico, tra il fondatore dell’Accademia “scettica” e il Giardino.[324] Il trattato plutarcheo, infatti, ci informa circa l’accusa di ἀπραξία che Colote rivolgeva, nella sua opera Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι, a quelli che Plutarco chiama οἱ περὶ Ἀρκεσίλαον Ἀκαδημαϊκούς (*Adu. Col.* 1120C = F 74 Vezzoli). Tale accusa assume, nell’*Aduersus Colotem*, tre distinte formulazioni, la prima (1122A–B) tratta, verosimilmente, dalla Stoa, le altre due (rispettivamente a 1122D e 1122F–1123A), invece, con buona probabilità, genuinamente epicuree, poiché imperniate intorno a due concetti cardine – l’ἡδονή inteso come τέλος e l’ἐνάργεια – della dottrina di Epicuro. Non è questa la sede per addentrarsi in una trattazione dettagliata del resoconto plutarcheo; di seguito, ci si limiterà a richiamare per sommi capi le tre varianti dell’accusa – indirizzata alla posizione di Arcesilao – di professare una filosofia in contrasto con la vita.

La prima formulazione dell’accusa di ἀπραξία riportata da Plutarco (*Adu. Col.* 1122A), è “mutuata” dagli Stoici, che ritenevano impossibile agire in mancanza dell’assenso. Dalla risposta di Arcesilao (1122C–D), infatti, comprendiamo che tale accusa si fondava sulla dottrina stoica dei tre movimenti dell’anima (ὅτι τριῶν περὶ τὴν ψυχὴν κινημάτων): rappresentazione (φανταστικόν), impulso (ὁρμητικόν), assenso (συγκαταθετικόν). Ma «quelli che sospendono il giudizio su

322 Corti 2013, 3, ma anche Corti 2014, 107. Sulla questione, inoltre, si rimanda sicuramente all’efficace introduzione di Dal Pra 1950, 9–28, spec. 9–15.

323 Cfr., per es., quanto affermato da Plutarco all’inizio della sezione dedicata ad Arcesilao, in *Adu. Col.* 1121E–F: τοῦ δὲ Ἀρκεσιλάου τὸν ἐπικούρειον οὐ μετρίως ἔοικεν ἡ δόξα παραλυπεῖν ἐν τοῖς τό τε χρόνοις μάλιστατῶν φιλοσόφων ἀγαπηθέντος («Sembra che la fama di Arcesilao, a quel tempo il più amato tra i filosofi, abbia smisuratamente infastidito l’epicureo», trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017).

324 In generale, sulla polemica tra Colote e Arcesilao nell’*Aduersus Colotem* di Plutarco, rimando a Vander Waerdt 1989; Kechagia 2011; e, soprattutto, Corti 2013 e 2014.

tutte le cose» (οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες), spiega Plutarco, aboliscono, dei tre movimenti, solo l'assenso, sostenendo che per l'azione sono sufficienti «la rappresentazione di ciò che è appropriato» (φαντασία τοῦ οἰκείου) e «l'impulso direzionato verso ciò che è apparso appropriato» (πρὸς τὸ φανὲν οἰκεῖον ὁρμῆς, 1122C–D; trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017). L'accademico, dunque, può agire e continuare a muoversi pur trattenendo l'assenso, senza contraddire, nella pratica, lo scetticismo ammesso nella teoria. Questa risposta di Arcesilao non doveva essere indirizzata a Colote, bensì, verosimilmente, a Crisippo e Antipatro (e, forse, ad Antioco di Ascalona), dacché, come scrive Plutarco, «problemi come l'impulso e l'assenso (τὰ περὶ ὁρμῆς καὶ συγκαταθέσεως), io credo, sono per Colote come un concerto di lira per un asino!» (ὄνῳ λύρας ἀκρόασιν εἶναι, 1122B).[325]

La seconda formulazione dell'accusa mossa ad Arcesilao, recita come segue:

> Καὶ μὴν αὐτῶν γε τούτων ὡς «αἴσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ **σάρκινον** εἶναι, καὶ φανεῖται **ἡδονὴ ἀγαθόν**».
>
> Ma essi sostengono che: «Basta avere sensazione ed essere fatti di carne e il piacere apparirà come il bene» (Plut. *Adu. Col.* 1122D).

Nella terza accusa, infine, leggiamo:

> «ἀλλ' ἀδύνατον τὸ μὴ **συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργέσι**· τὸ γὰρ ἀρνεῖσθαι τὰ πεπιστευμένα τοῦ μήτ' ἀρνεῖσθαι μήτε τιθέναι παραλογώτερον».
>
> «Ma è impossibile non accordare l'assenso a ciò che è evidente: infatti il non negare ciò a cui si è dato credito senza neppure, però, affermarlo è ben più assurdo del negarlo e basta» (Plut. *Adu. Col*. 1122F–1123A).

Entrambe le citazioni contengono concetti chiaramente riferibili alla dottrina epicurea (il termine σάρκινον, l'ἡδονή intesa come τέλος e il concetto di ἐνάργεια),[326]

325 È qui richiamata l'immagine proverbiale dell'asino che, sentendo suonare una lira, rimane indifferente, non sapendone apprezzare la bellezza. Si tratta di un *topos* che compare già nel commediografo Cratino (fr. 229 Kock: ὄνοι δ' ἀπωτέρω κάθηνται τῆς λύρας). Sulle origini del proverbio dell'ὄνος λύρας (in generale) si vedano Drago 2007, 301, e Tosi 2017, 417–419.

326 Che l'ἐνάργεια in questione rimandi agli Epicurei, e non agli Stoici, lo si evince dal fatto che il principio per cui occorre accordare l'assenso a ciò che è ἐναργές è difeso a partire dal precetto epicureo per cui tutte le sensazioni sono ugualmente vere citato poco sopra, in *Adu. Col.* 1122E: "ἀλλὰ πῶς οὐκ εἰς ὄρος ἅπεισι τρέχων ὁ ἐπέχων ἀλλ' εἰς βαλανεῖον, οὐδὲ πρὸς τὸν τοῖχον ἀλλὰ πρὸς τὰς θύρας ἀναστὰς βαδίζει, βουλόμενος εἰς ἀγορὰν προελθεῖν;" τοῦτ' ἐρωτᾷς ἀκριβῆ τὰ αἰσθητήρια λέγων εἶναι καὶ τὰς φαντασίας ἀληθεῖς; («"Ma come è possibile che l'efettico se ne vada correndo in bagno e non su una montagna, e che quando vuole andare al mercato, si alzi e si diriga alla porta e non verso il muro?". Mi fai una domanda del genere tu che sostieni che gli organi sensori sono precisi e le rappresentazioni veritiere?»).

e anche le rispettive risposte addotte da Plutarco/Arcesilao fanno capo a un contesto marcatamente epicureo.[327] Di conseguenza, pare legittimo affermare che gli avversari di Arcesilao, in questa sezione del trattato plutarcheo, siano gli Epicurei (a riprova dell’esistenza di una polemica, in campo etico, tra l’Accademia “scettica” e la scuola di Epicuro) e che proprio agli Epicurei vada riferita la declinazione dell’accusa di ἀπραξία incentrata sul ruolo dell’ἐνάργεια.[328] Poiché, come abbiamo appurato nel precedente paragrafo, l’ipotesi di una disputa tra Epicuro e Arcesilao è assai poco plausibile, allora il primo epicureo a intrattenere una battaglia con lo “scetticismo” accademico dovette essere Colote.[329]

327 In risposta alla prima citazione, Plutarco afferma che nulla toglie che anche a colui che sospende l’assenso su tutte le cose il piacere appaia come il bene: egli, del resto, presenta la medesima costituzione fisica dell’epicureo, essendo, al pari di quest’ultimo, fatto di carne e partecipe della sensazione (*Adu. Col.* 1122D); «Questi belli, “lisci e seducenti movimenti della carne”, infatti, come dicono loro [*scil.* gli Epicurei], “attraggono a sé, anche senza l’insegnamento di un maestro” [411 Usener], persino chi nega risolutamente di esserne vinto e sedotto» (“ἄνευ διδασκάλου γὰρ αὐτὰ προκαλεῖται”, τὰ καλὰ ταῦτα καί “λεῖα καὶ προσηνῆ κινήματα τῆς σαρκός”, ὡς αὐτοί φασιν οὗτοι, καὶ τὸν πάνυ μὴ φάσκοντα μηδ᾽ ὁμολογοῦντα κάμπτεσθαι καὶ μαλάσσεσθαι τούτοις, 1122E). In risposta alla seconda, invece, Plutarco scrive: «Ma chi è che sovverte ciò a cui si è dato credito, o che combatte contro ciò che è evidente? Quelli che aboliscono la mantica, che dicono che non esiste la provvidenza divina e che il sole e la luna […] non sono esseri viventi! […] Non siete voi a dichiarare, contro l’esperienza di tutti, che non c’è nessuno stadio intermedio tra piacere e dolore, sostenendo che provare piacere equivalga a non soffrire, che subire equivalga a non–subire?» (τίς οὖν κινεῖ τὰ πεπιστευμένα καὶ μάχεται τοῖς ἐναργέσιν; οἱ μαντικὴν ἀναιροῦντες καὶ πρόνοιαν ὑπάρχειν θεῶν μὴ φάσκοντες μηδὲ τὸν ἥλιον ἔμψυχον εἶναι μηδὲ τὴν σελήνην, οἷς πάντες ἄνθρωποι θύουσι καὶ προσεύχονται καὶ σέβονται. τὸ δὲ φύσει περιέχεσθαι τὰ τεκόντα τῶν γεννωμένων οὐχὶ πᾶσι φαινόμενον ἀναιρεῖτε; τὸ δὲ πόνου καὶ ἡδονῆς μηδὲν εἶναι μέσον οὐκ ἀποφαίνεσθε παρὰ τὴν πάντων αἴσθησιν, ἥδεσθαι τὸ μὴ ἀλγεῖν καὶ πάσχειν τὸ μὴ ⟨κινεῖσθαι⟩ λέγοντες;, 1123A). V’è poi, nel resoconto plutarcheo, un’ulteriore controbiezione “scettico”–accademica: laddove, a 1122E, Colote domanda come possa l’efettico correre in bagno e non su una montagna, o, volendo andare al mercato, dirigersi verso la porta e non verso il muro (ossia, anche qualora l’efettico possa muoversi, come può il suo agire essere un agire razionale?), la reazione dell’accusato è la seguente: «Mi fai una domanda del genere tu, che sostieni che gli organi sensori sono precisi e le rappresentazioni veritiere? Si comporta così, ovviamente, perché a lui “sembra” un bagno non il monte, ma il bagno, e una porta non il muro, ma la porta, e così via! Il “discorso” della sospensione dell’assenso, infatti, non sovverte la sensazione […], esso abolisce solo le opinioni, mentre si serve naturalmente del resto» (τοῦτ᾽ ἐρωτᾷς ἀκριβῆ τὰ αἰσθητήρια λέγων εἶναι καὶ τὰς φαντασίας ἀληθεῖς; ὅτι φαίνεται δήπουθεν αὐτῷ βαλανεῖον οὐ τὸ ὄρος ἀλλὰ τὸ βαλανεῖον, καὶ θύρα οὐχ ὁ τοῖχος ἀλλ᾽ ἡ θύρα, καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἕκαστον. ὁ γὰρ τῆς ἐποχῆς λόγος οὐ παρατρέπει τὴν αἴσθησιν, οὐδὲ τοῖς ἀλόγοις πάθεσιν αὐτῆς καὶ κινήμασιν ἀλλοίωσιν ἐμποιεῖ διαταράττουσαν τὸ φανταστικόν, ἀλλὰ τὰς δόξας μόνον ἀναιρεῖ χρῆται δὲ τοῖς ἄλλοις ὡς πέφυκεν, 1122E–F).

328 Corti 2014, 240–163.

329 Vander Waerdt 1989; Corti 2014, spec. 115–123.

L'aspetto della questione che più mi preme rimarcare è il fatto che Colote, nell'intraprendere la sua battaglia antiscettica, si *allea* con gli Stoici.[330] O, meglio, egli riformula attraverso una terminologia e dei concetti epicurei l'accusa di ἀπραξία elaborata dalla Stoa. Come spiegato da Vander Waerdt, tra l'altro, occorre distinguere tra l'argomento dell'ἀπραξία e l'argomento auto–confutativo cui ricorre Epicuro contro il determinismo etico nel libro XXV del Περὶ φύσεως.[331] Nel caso dell'argomento auto–confutativo, la tesi dell'avversario viene confutata non necessariamente dal suo stesso contenuto,[332] ma dal fatto che la tesi in questione risulta in disaccordo con il λόγος, e tale disaccordo emerge dalla contraddittorietà tra suddetta tesi e un certo atto che consegue all'accoglimento della stessa. Tale contraddittorietà è sufficiente, secondo Epicuro, a invalidare la tesi dell'avversario. Quando, però, la tesi dell'avversario non è auto–confutativa, subentra l'argomento dell'ἀπραξία, il quale fa leva sul fatto che l'avversario, se davvero accogliesse appieno la tesi che sostiene a parole, precluderebbe a se stesso la possibilità di agire.[333]

Un ulteriore dato importante, che conviene porre in rilievo, concerne la trattazione, da parte di Colote, delle figure di Democrito e, soprattutto, di Socrate. Si considerino innanzitutto le accuse mosse all'Abderita,[334] imperniate sul concetto democriteo dello οὐ μᾶλλον (*Adu. Col.* 1109A–C)[335] e sull'opposizione tra ciò che è νόμῳ e ciò che è ἐτεῇ (1110E–F). Entrambe le dottrine, che pure conseguono a considerazioni di carattere fisico peculiari dell'atomismo democriteo,[336] possiedono

330 Si veda anche Ioppolo 1986, 183–185.

331 Vander Waerdt 1989, 242. Sull'argomento auto–confutativo di Epicuro, si veda *supra*, 102–104.

332 Cfr., per es., il modo di ragionare che viene ascritto a Democrito in Plut. *Adu. Col.* 1109A.

333 Sulle origini dell'accusa di ἀπραξία, e per i rimandi bibliografici sul tema, rimando a Corti 2014, 199–205.

334 Stando a Plutarco (*Adu. Col.* 1108E), Democrito, pur essendo cronologicamente successivo a Parmenide e Melisso, era il primo filosofo attaccato da Colote.

335 Sulle argomentazioni democritee circa il ricorso al concetto di οὐ μᾶλλον, cfr. Sext. Emp. *Pyr.* 1.188–191, e si vedano, in particolare, Decleva Caizzi 2020, 229–230, ma anche Makin 1993, spec. 49–97; Warren 2002, 193–200; Kechagia 2011, 313–321; Gregory 2013.

336 Nel difendere la tesi dell'opposizione νόμῳ/ἐτεῇ, per esempio, lo stesso Plutarco lascia intendere che l'intento di Democrito, nell'affermarla, non fosse quello di avallare una sorta di relativismo protagoreo (con cui, semmai, l'Abderita polemizzava, cfr. 1109A), ma quello di rimarcare il divergente statuto ontologico posseduto dalle qualità dei corpi aggregati, da un lato, e dai principi del reale (ossia atomi e vuoto), dall'altro (1110F–1111D). In questo senso, la posizione democritea si rivelava assolutamente coerente: «Bisogna, dunque, accusare Democrito non perché giunga a conclusioni coerenti con le premesse, ma perché assume delle premesse che implicano tali conclusioni» (ἐγκλητέος οὖν ὁ Δημόκριτος οὐχὶ τὰ συμβαίνοντα ταῖς ἀρχαῖς ὁμολογῶν ἀλλὰ λαμβάνων ἀρχὰς αἷς ταῦτα συμβέβηκεν, *Adu. Col.* 1111A, trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017). Sulla questione, si rinvia al contributo di Castagnoli 2013.

delle ricadute epistemologiche che vengono considerate da Colote come il riflesso di una condanna netta delle sensazioni (1110E), ossia in quanto dottrine dalle marcate implicazioni scettiche,[337] tali da condurre, in ultima istanza, all’immobilismo, che è l’esito cui tutte le filosofie vagliate dal Lampsaceno sembrano irrimediabilmente condurre. Come annotato da Gigante, «Colote anticipa la storiografia e l’attitudine degli Scettici verso Democrito facendone uno scettico»,[338] e negando, al contempo, che la filosofia democritea abbia influenzato, in qualche modo, la dottrina di Epicuro (*Adu. Col.* 1108E–F). Il trattamento che, nell’*Aduersus Colotem* viene riservato all’Abderita, dunque, «non è sulla linea di Epicuro, e può essere inteso solo se si tiene conto del fatto che il discepolo di Epicuro vuol tagliare alle radici lo scetticismo del nemico del giorno, Arcesilao».[339]

In relazione alla polemica contro Arcesilao va interpretato anche l’attacco che Colote sferra a Socrate, cui è dedicata la sezione più consistente dello scritto plutarcheo (*Adu. Col.* 1116F–1119C). Nella tradizione legata al Κῆπος, Socrate non godette mai di ottima fama, e non è un caso se gli Epicurei furono gli unici a non pretendere di porsi quali veri interpreti ed eredi dell’autorità socratica.[340] Ma anche ammettendo che l’inclinazione antisocratica del Giardino fosse già di Epicuro, certo è che essa divenne assai più pronunciata con gli Epicurei seriori,[341] in particolare, ap-

337 La lettura epistemologica in chiave scettica delle due dottrine di Democrito è testimoniata anche da Sext. Emp. *Pyr.* 1.213: «Ma anche la filosofia democritea dicono che abbia una comunanza con la σκέψις, poiché pare servirsi della nostra stessa materia. Ché dal fatto che il miele ad alcuni appare dolce, ad altri amaro, dicono che Democrito conclude non esistere per se stesso né il dolce né l’amaro, e per questo pronuncia l’espressione “non più”; che è un’espressione scettica» (Ἀλλὰ καὶ ἡ Δημοκρίτειος φιλοσοφία λέγεται **κοινωνίαν ἔχειν πρὸς τὴν σκέψιν**, ἐπεὶ δοκεῖ τῇ αὐτῇ ὕλῃ ἡμῖν κεχρῆσθαι· ἀπὸ γὰρ τοῦ τοῖς μὲν γλυκὺ φαίνεσθαι τὸ μέλι τοῖς δὲ πικρὸν τὸν Δημόκριτον ἐπιλογίζεσθαί φασι τὸ μήτε γλυκὺ αὐτὸ εἶναι μήτε πικρόν, καὶ διὰ τοῦτο ἐπιφθέγγεσθαι **τὴν ‘οὐ μᾶλλον’φωνὴν σκεπτικὴν οὖσαν**, trad. Tescari 1926, lievemente modificata). Sulle implicazioni scettiche della filosofia di Democrito, rimando a De Lacy 1958, 59–71; Dal Pra 1989, 47–56; Morel 1996, 336–346; Lepri 2016; Spinelli 2016a, 184–188.

338 Gigante 1981, 68.

339 Gigante 1981, 66.

340 Sulla relazione tra la tradizione epicurea e la figura di Socrate, sicuramente Kleve 1983; Long 1988, 155–156; Acosta Méndez/Angeli 1992, spec. 29–138; Corti 2014, 123–136; Campos–Daroca 2019.

341 Già con Metrodoro (15 Körte) e Idomeneo (24–26 Angeli). Una parziale eccezione all’antisocratismo della tradizione epicurea potrebbe trovarsi, forse, in Filodemo. Dalla critica che egli rivolge a Socrate, basata sulla ripresa e accentuazione di prospettive avanzate dagli Epicurei che lo precedettero, traspare «un elemento nuovo» (Acosta Méndez/Angeli 1992, 103), ossia una tendenza a valorizzare alcuni aspetti della figura del filosofo ateniese, che viene dipinto come personaggio meritevole di essere ricordato in ragione delle avversità di cui rimase vittima e del tragico epilogo della sua vita. A tale «apertura verso l’esperienza umana e filosofica di Socrate», come spiegano Acosta Méndez e Angeli (Acosta Méndez/Angeli 1992, 103–104), «molto contribuì il

punto, con Colote. L'accusa di ἀλαζονεία ("cialtroneria", *Adu. Col.* 1117D), che Colote rivolgeva a Socrate,[342] riuniva sotto di sé due distinti capi d'imputazione: il primo concerneva il responso delfico comunicato a Cherefonte (1116E–F),[343] il secondo, invece, riguardava il disprezzo della sensazione e della datità fenomenica (spec. 1117F–1118B), cui conseguiva quella incoerenza tra teoria e comportamento che il Lampsaceno riteneva di intravedere nella proposta filosofica di Socrate. I discorsi di quest'ultimo, secondo Colote, non potevano che essere mere ciarle (ἀλαζόνας, *Adu. Col.* 1117D), pena la sua condanna a una condizione di totale ἀπραξία. I tratti marcatamente scettici posseduti dal Socrate avversato da Colote e privi di riscontro in altre fonti (spingendosi ben oltre quel lato "aporetico" di Socrate che emerge da alcuni dialoghi di Platone) assumono significato solamente tenendo conto della polemica che, alcuni paragrafi dopo, viene mossa contro Arcesilao: negando fiducia all'evidenza sensibile, Socrate, al pari di Arcesilao (e di tutti gli altri filosofi criticati da Colote), elimina, al contempo, la possibilità di compiere anche azioni semplici e quotidiane quali l'indossare un mantello o il dirigersi verso la porta per raggiungere

problema ampiamente discusso ai tempi di Filodemo della validità della filosofia e della retorica [...] Socrate è difeso da Filodemo in quanto filosofo e ricercatore della verità», e fermo restando il riconoscimento della massima autorità (anche paradigmatica) di Epicuro, «Socrate è proposto da Filodemo come semplice *exemplum* privo di qualsiasi connotazione negativa». Cfr., per es., Philod. *Mor*. IV, *PHerc*. 1050, coll. 112.37–113.7 Delattre = 33.37–34.7 Henry = 7 Acosta Méndez/Angeli; *Sign*., *PHerc*. 1065, coll. XI.32–XII.36 De Lacy/De Lacy = 3 Acosta Méndez/Angeli.

342 Accusa che Plutarco, a propria volta, all'inizio del suo discorso "in difesa degli altri filosofi" ritorce contro lo stesso Colote: «Devo parlare, è certo, ma temo di dare anch'io l'impressione di trattare il libro [*scil.* l'opera di Colote] con più serietà del dovuto, adirato come sono a causa della rozzezza, della ciarlataneria e della tracotanza di quell'individuo, che è solito presentare a Socrate del fieno e chiedergli perché mai introduca tale "cibo" in bocca anziché nell'orecchio. Forse qualcuno sorriderà a sentire queste cose, pensando alla mitezza (πραότητα) e alla grazia di Socrate» («λεκτέον μέν» ἔφην «ἄρα, φοβοῦμαι δὲ μὴ δόξω καὶ αὐτὸς ἐσπουδακέναι μᾶλλον ἢ δεῖ πρὸς τὸ βιβλίον ὑπ᾽ ὀργῆς δι᾽ ἀγροικίαν καὶ βωμολοχίαν καὶ ὕβριν τοῦ ἀνθρώπου χόρτον τινὰ προβάλλοντος ... ἡσεως Σωκράτει καί, πῶς εἰς τὸ στόμα τὸ σιτίον οὐκ εἰς τὸ οὖς ἐντίθησιν, ἐρωτῶντος. ἀλλ᾽ ἴσως ἂν ἐπὶ τούτοις καὶ γελάσειέ τις ἐννοήσας τὴν Σωκράτους πραότητα καὶ χάριν, *Adu. Col.* 1108B, trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017 lievemente modificata). Sull'accusa di ἀγροικία comunemente rivolta agli Epicurei si veda Morel/Verde 2013, § 18. Sull'accusa di ἀλαζονεία che gli Epicurei indirizzavano a Socrate si vedano Kleve 1983 (specificamente dedicato alla qualificazione di Socrate come *scurra atticus*, qualificazione che Cicerone, in *Nat. D.* 1.93 [235 Usener], fa risalire a Zenone Sidonio, 9 Angeli/Colaizzo), Opsomer 1998, 113–115, e Lucciano 2013. Sulla medesima accusa proveniente, però, dall'ambiente della commedia antica, in particolare da Aristofane, rinvio a MacDowell 1990.

343 Su questo capo d'accusa, che chiama in causa, tra le altre cose, aspetti religiosi, rinvio a Corti 2015, 127–131.

il mercato. Il Socrate criticato da Colote è il Socrate di Arcesilao,[344] la cui pronunciata attitudine scettica non sembra rientrare tra le ragioni che avrebbero potuto indurre Epicuro ad avversare il magistero socratico.[345] Tanto Democrito, quanto Socrate, dunque, vengono letti, nell’*Aduersus Colotem*, come precursori di Arcesilao, ossia attraverso una lente che Epicuro non avrebbe potuto adottare.

4.3 L’“antiscetticismo” nel *De contemptu* (*PHerc.* 336/1150) di Polistrato

Che sia realmente esistita una disputa tra Arcesilao e gli Epicurei, richiamando il titolo di un contributo di Corti,[346] lo abbiamo appurato poc’anzi in relazione a Colote. E l’ipotesi che tale disputa rimanga circoscritta alla produzione filosofica del Lampsaceno appare davvero poco plausibile. Colote, infatti, dovette influenzare la storia dell’epicureismo successivo, al punto che, come annotato da Vander Waerdt, il suo attacco allo “scetticismo” imperante dell’Accademia divenne presto ortodosso.[347] Tra coloro che risentirono della lezione colotea va annoverato certamente Polistrato, che alla morte di Ermarco, nel 250 a.C., assunse la direzione del Giardino. A Polistrato sono attribuiti, con sicurezza, almeno due scritti, il *De con-*

344 Sull’interpretazione scettica di Socrate da parte degli Epicurei, segnalo Kleve 1983, 231–234; Long 1988, 158; Vander Waerdt 1989, 253–259; Acosta Méndez/Angeli 1992, 55–81; Ioppolo 1995, 97; Lucciano 2013 e 2017; Corti 2014, 132–136. Che Colote, attraverso Socrate, conducesse la sua battaglia contro Arcesilao, si spiega anche a partire dalla pretesa del fondatore dell’Accademia “scettica” di far risalire il proprio scetticismo all’autorità socratica.

345 Sull’antisocratismo di Epicuro, disponiamo di tre testimonianze fondamentali, due plutarchee (*non posse* 1086E–F = 237 Usener, e *Quaest. Conu.* 3.6.653B = 61 Usener) e una ciceroniana (*Brut*. 292 = 231 Usener). Degne di nota risultano in particolare la seconda testimonianza di Plutarco, relativa al *Simposio* di Epicuro, opera andata perduta, in cui il filosofo doveva biasimare Socrate per i comportamenti tenuti durante i banchetti e per la sua dottrina dell’*eros*, e il passo ciceroniano, dal quale siamo informati della critica mossa da Epicuro all’ironia socratica, che entrava in contrasto con la παρρησία promossa dal Giardino (va ricordato che la questione dell’etica simposiale era affrontata da Epicuro anche in un’altra opera andata perduta, il Περὶ βασιλείας, di cui Diogene Laerzio [10.28] ci trasmette solo il titolo, mentre Plutarco, nel *non posse* 1095D, fornisce alcune informazioni ulteriori. Indirizzato a Tolemeo II, lo scritto doveva contenere un invito ad allontanare, dalle usanze simposali regali, musica e poesia). Queste divergenze non devono però adombrare i tratti comuni tra la filosofia socratica e quella epicurea, primo fra tutti il perseguimento di una vita frugale, fondata sul controllo delle passioni e guidata dall’ideale dell’autosufficienza.

346 Corti 2013.

347 Vander Waerdt 1989, 232.

temptu (*De irrationali contemptu*/Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως)[348] e il *De philosophia* (Περὶ φιλοσοφίας),[349] un trattato parenetico (un protrettico) del quale sopravvive un numero assai esiguo di frammenti appartenenti al libro I. Ci limiteremo, in questa sede, ad alcune considerazioni in merito ai contenuti del *De contemptu*, un'opera il cui tono è stato definito «fondamentalmente antiscettico»,[350] indirizzata, in generale, contro coloro che, mentre disprezzano le idee comuni, le credenze del volgo (cui comunque gli Epicurei si accostavano con tutte le cautele del caso), sottoscrivono opinioni ancor meno accettabili, in quanto non fondate sull'uso della φρόνησις attraverso la ὀρθὴ φυσιολογία.[351] In relazione a questo scritto, come rimarcato da G. Indelli, l'identificazione degli avversari rappresenta uno dei problemi più interessanti, nonché di più difficile soluzione, dacché le opinioni combattute dall'epicureo sono comuni e ascrivibili a diverse scuole filosofiche – Sofisti, Scettici, Cinici, Stoici, Megarici.[352] Polistrato, del resto, verosimilmente sulla scia di Colote, poteva volutamente rivolgersi a un ampio ventaglio di avversari, forse proprio con l'obiettivo di mostrare che è impossibile vivere secondo le dottrine degli altri filosofi. E se la presenza dei Cinici è innegabile, dal momento che si tratta degli unici pensatori esplicitamente nominati dall'Epicureo,[353] anche la presenza scettica, tanto pirroniana quanto accademica,[354] pare piuttosto marcata.[355] In generale, le argomentazioni antiscettiche contenute nel *De contemptu* «sono efficacemente condotte da Polistrato sotto tipici segnali antiscettici epicurei».[356] Di particolare interesse per la nostra ricerca sono alcuni elementi che potrebbero verosimilmente

348 *PHerc*. 336/1150. Per l'edizione del *De contemptu* di Polistrato, si veda Indelli 1978. Per un approccio critico al lavoro di Indelli, rimando specialmente a Isnardi Parente 1980a.

349 *PHerc*. 1520. «Svolto malissimo e disegnato discretamente» da Casanova nel 1822 (Capasso 1976, 81), il papiro fu poi parzialmente edito da Crönert nel 1906, la cui edizione venne criticamente rivista da Capasso 1976.

350 Longo Auricchio *et al*. 2020, 150.

351 Si veda l'introduzione di Indelli 1978 alla sua edizione del *De contemptu*, spec. 28–52.

352 Indelli 1978, 53–82. Si ricordi che Epicuro stesso dovette rivolgersi polemicamente ai Megarici, se è vero, come ci riporta Diogene Laerzio (10.27), che egli fu autore di un'opera Πρὸς τοὺς Μεγαρικούς.

353 All'altezza della col. XXI.7–10 Indelli viene menzionata «la setta di coloro che si definiscono impassibili e cinici» (τῶν | ἀπαθεῖς καὶ κυνικοὺς | αὐτοὺς προσαγορευσάν|τ[ω]ν).

354 Indelli 1978, 71, è dell'avviso che «Polistrato, pur non opponendosi specificamente ad Arcesilao, non perda l'occasione di stuzzicare *en passant* anche il filosofo dell'Accademia, con il quale aveva polemizzato già il suo compagno Colote e che è, ugualmente, un esponente di quello scetticismo così pericoloso contro cui bisogna combattere». In generale, sul rapporto tra Polistrato e gli Scettici, si vedano, oltre a Indelli 1978, 53–71, anche Isnardi Parente 1991, 189–200 e Gigante 1981, 102–108.

355 Indelli 1978, 55–71.

356 Gigante 1981, 103.

rinviare alla scuola di Arcesilao: sulla scia di Colote, Polistrato biasima l’atteggiamento di coloro che, impudenti, fanno violenza alle cose evidenti (μάχεσθαι τοῖς φανε|ροῖς), dichiarando falso «tutto ciò di cui ognuno manifestatamente vede gli effetti» (ἃ περι|φανῶς ἕκαστος θεωρεῖ, col. XXV.1–10 Indelli).[357] La cecità (ἀβλεψία)[358] nei confronti di queste cose, spiega l’epicureo, «è causa prima di tutti i mali» (ἡ | γὰρ τούτων ἀβλεψία πάν|των [ἀ]ρχηγὸ[ς] κακῶ[ν], col. XXXII.11–13 Indelli), dacché rende incapaci «di discernere quale fine la nostra stessa natura cerchi e con che cosa questo possa essere raggiunto in modo naturale» (παρὰ τὸ μὴ δύνασθαι | τί ἡ φύσις ἡ|μῶν αὐτὴ ζητεῖ τέλος | καὶ ἐκ τίνων τοῦτο συμ|πληροῦσθαι πέφυκεν, col. XXXII.7–11 Indelli). Che questi passi polistratei contengano un richiamo ad Arcesilao e alla sua convinzione che la ὁρμή, unitamente alla φαντασία, riuscisse di per sé sola (vale a dire, senza l’intervento della συγκατάθεσις), a «condurci φυσικῶς (in modo naturale) verso ciò che sembra appropriato (πρὸς τὸ φαινόμενον οἰκεῖον)»,[359] senza la necessità di assentire, «come se nell’egemonico ci fosse una bilancia che s’inclina (οἷον ῥοπῆς ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καὶ νεύσεως γινομένης)» (Plut. *Adu. Col*. 1122C = F 75 Vezzoli; trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017),[360] pare, a mio avviso, abbastanza plausibile.[361] L’accusa di ἀβλεψία,

357 Cfr. l’accusa che Colote rivolge ad Arcesilao in Plut. *Adu. Col.* 1123A. Sulla questione, si veda Indelli 1978, 71.

358 Come indicato da Indelli 1978, 185 nel suo commento alla col. XXXII, ἀβλεψία è un termine coniato da Polistrato (Gigante 1981, 103, parla di «stupendo *hapax*!»).

359 Sul ruolo cruciale ricoperto dalla natura nel pensiero di Arcesilao, cfr. anche Diog. Laert. 4.36 = F 107 Vezzoli. Credo non si possa escludere, in questo quadro, una qualche influenza di Polemone, che fu maestro, oltre che di Zenone e Aristone di Chio, anche di Arcesilao (cfr. Diog. Laert. 4.22 = *Arces*. F 105 Vezzoli = *Polemo* 62 Gigante, e Philod. *Index Ac*., *PHerc*. 1021/164, col. 15.3–10 Fleischer = *Arces*. F 31 Vezzoli = *Polemo* 61 Gigante). Le ricerche sulla natura condotte da Polemone, cui è attribuita un’opera Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου (cfr. Clem. Al. *Strom*. 7.6.32.9 = *Polemo* 112 Gigante = *Xenocr*. F 185 Isnardi Parente 2012), lo condussero a individuare il fine, come ci riporta Cicerone, nel vivere secondo natura (*secundum naturam uiuere summum bonum esse*, *Fin*. 4.14 = *Polemo* 129 Gigante; cfr. anche *Fin*. 2.34 = *Polemo* 127 Gigante). Si veda, in particolare, Ioppolo 1986, spec. 150–156, e, più di recente, Snyder 2021, spec. 178–180. Su Polemone, oltre alla raccolta di testimonianze curata da Gigante 1976, è bene tener presente anche la tesi dottorale di Marzotto 2012 (in cui è fornita anche una traduzione italiana delle testimonianze).

360 L’immagine della bilancia compare anche alcune righe prima, a *Adu. Col*. 1122B, dove si legge che, nonostante le invettive indirizzate alla sospensione dell’assenso di Arcesilao, l’impulso né acconsentì a divenire assenso (οὐχ ὑπήκουσεν ἡ ὁρμὴ γενέσθαι συγκατάθεσις), né accettò la sensazione come principio di inclinazione (o asse della bilancia, οὐδὲ τῆς ῥοπῆς ἀρχὴν ἐδέξατο τὴν πρόσθεσιν). Seguire l’εὔλογον (“il ragionevole/plausibile”, il criterio d’azione individuato da Arcesilao) significa seguire ciò che appare appropriato a natura (cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.158 = F 87 Vezzoli, nonché Diog. Laert. 4.36 = F 107 Vezzoli). Si veda Ioppolo 1986, 137–140.

361 Ioppolo 1986, 188–189.

come annotato da A.M. Ioppolo,[362] ben si presta a echeggiare il rimprovero indirizzato agli Accademici da parte di Aristone di Chio. Riporta infatti Diogene Laerzio (7.162–163 = *SVF* 1.346) che Aristone, non di rado polemico nei confronti di Arcesilao, alla pretesa avanzata da costui circa l'impossibilità di afferrare qualcosa in maniera catalettica (οὐδὲν καταλαμβάνειν), così domandò: «Non vedi (ὁρᾷς) neppure il vicino tuo che ti siede accanto?». E dal momento che Arcesilao gli rispose di no, Aristone ribatté citando due versi del commediografo Cratino (459 Kock, *Supplementum. Supplementum Hellen*. 205): «"Chi t'accecò, chi ti tolse il lume dagli occhi?"» (τίς <δέ> σ' ἐτύφλωσεν – ἔφη –, τίς ἀφείλετο / λαμπάδος αὐγάς; trad. Gigante 1983).[363] In aggiunta, la tendenza, manifestata dagli avversari di Polistrato, a comportarsi irrazionalmente (ἀλόγως) verso opinioni consolidate e accolte da tutti gli uomini (col. XXXI.3, 15 Indelli), rimanda, oltre che a un'accusa che Colote rivolgeva ad Arcesilao,[364] anche a un'accusa che a costui muoveva Crisippo,[365] a riprova del fatto che, come già constatato in relazione alla polemica colotea, Epicurei e Stoici non esitavano ad "allearsi" nella loro battaglia antiscettica.

4.4 Demetrio Lacone e l'assoluta attendibilità dei sensi: il *PHerc.* 831, il *PHerc.* 1012 e il *PHerc*. 1013

L'ultima figura antecedente a Lucrezio che è doveroso prendere in esame è Demetrio Lacone. Di notevole interesse è, in particolare, il *PHerc* 831, in cui è conservata la parte conclusiva di un trattato di argomento etico anepigrafo. Edito per la prima volta nel 1890 da Körte,[366] che lo attribuiva all'epicureo Metrodoro, il papiro è stato successivamente ricondotto a Demetrio Lacone.[367] L'operetta conte-

362 Ioppolo 1986, 189.

363 Sulla questione e, in generale, su Aristone di Chio, si rimanda certamente al volume di Ioppolo 1980a, spec. 28–29. Sull'ostilità di Aristone nei confronti di Arcesilao, cfr. anche Diog. Laert. 4.40 (*SVF* 1.345), in cui si riporta che Aristone biasimava Arcesilao «chiamandolo corruttore dei giovani, scurrile e insolente», dove l'epiteto "corruttore dei giovani" (φθορεύς τῶν νέων), unitamente alla sciaguratezza, richiama l'accusa di διαφθείρειν τοὺς νέους rivolta a Socrate tanto da Aristofane, quanto, successivamente, da coloro che gli intentarono il processo (cfr., per es., Ar. *Nub*. 1400–1415, Pl. *Ap*. 23d 1–2, e 29c 5, e Xen. *Mem*. 1.2.49. Sull'argomento, Jedrkiewicz 2007).

364 Plut. *Adu. Col.* 1123A.

365 Cfr. Plut. *De stoic. rep.* 1038A.

366 Körte incluse il *PHerc.* 831, in qualità di appendice, a Körte 1890; all'edizione di Körte seguirono le edizioni parziali di Philippson 1943, Schmid 1955, Sanders 1999 e Parisi 2011.

367 Per un'analisi critica della parte superstite del *PHerc*. 831, si rimanda, in particolare ai recenti studi di Parisi 2011 e 2012.

nuta nel *PHerc.* 831 viene generalmente interpretata come uno scritto anch’esso appartenente (al pari del *De philosophia* polistrateo) al genere protrettico e concepito per indurre un giovane – la cui identità ci rimane ignota – ad abbandonare le discipline tradizionali per dedicarsi alla φυσιολογία, la sola in grado di garantire la crescita personale e, di conseguenza, il raggiungimento della ἀταραξία. Non stupisce, perciò, che venga dedicato ampio spazio, almeno nella sezione superstite, ovvero quella conclusiva, alla questione (prettamente gnoseologica, benché la prospettiva sia chiaramente etica) del μετεωρισμός. Letteralmente, esso designa un rigonfiamento causato perlopiù da aria[368] e dunque vuoto al proprio interno; dato il contesto etico in cui lo impiega Demetrio, il termine può significare un’immagine “vuota”, o un turbamento “vuoto”, provocato da qualcosa di immaginario, privo di esistenza reale, di consistenza.[369] La questione dei μετεωρισμοί è affrontata a partire dal caposaldo della teoria sensistica epicurea, ossia il principio per cui ogni αἴσθησις, in quanto mera registrazione di un urto proveniente dall’esterno, è ἄλογος e, proprio per questo, sempre vera. Il tema della veridicità della sensazione e dell’impossibilità, per essa, di essere confutata, traspare in particolare dalle colonne IV–V del papiro, in cui si legge (seguendo la proposta di A. Parisi, che modifica e integra il testo edito da Körte)[370] che non c’è nulla che possa confutare la sensazione (col. IV.2–3: τὸ | γὰ[ρ] ἐλέ⟦κτ⟧γξ́ον οὐκ ἔστιν), perché essa è basata sull’evidenza secondo natura (9–11: αἰσθή|σ[ε]ως μὲν [..... τ]ῷ κατὰ | φύσιν ἐ[ναργεῖ). Le sensazioni di cui si parla sono, nella fattispecie, quelle dei folli, la cui percezione del reale risulta veridica al pari di quella di tutti gli altri. Richiamandosi verosimilmente alle *Massime Capitali* XXIII e XXIV e, ad avviso di Gigante, al libro XIV del Περὶ φύσεως di Epicuro (*PHerc.* 1148, col. XXIV Leone),[371] Demetrio rammenta, nella forma sintetica della massima, l’impossibilità di confutare il dato sensibile. Come annotato da Parisi, l’epicureo ricorre a un termine chiave della

368 In Epicuro il termine compare, con il valore di aggettivo, in *Nat.* XI, *PHerc.* 1042/154 [26][22], 3–4 Arrighetti, dove si riferisce allo “stare sospesa”/al “galleggiare” della terra al centro del cosmo. Sull’edizione del libro XI del Περὶ φύσεως si tenga sempre conto anche di Sedley 1976b e Arrighetti 1977.

369 Parisi 2011, 47–78, e 2012, 112. Sul senso e sul significato da attribuire al termine μετεωρισμός, rimando a Parisi 2011, 65–66.

370 Parisi 2011, 61–61.

371 Gigante 1990, 71. La col. XXIV Leone di libro XIV del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 1148) discute, infatti, della necessità dell’individuo di sottrarsi alla morsa delle vicissitudini quotidiane e di possedere «un efficace rimedio (φάρ|μακον) per mezzo del quale le presentazioni semplicistiche (κατα̣στάσεις | ἁπλ[ᾶς) nella contemplazione della natura (ἐν τῆι περὶ φύ|σε[ως θεωρί]αι) saranno liberate dal turbamento ad esse congenito» (1–9; trad. Leone 2020a, lievemente modificata). Sono inoltre rintracciabili, nel dettato custodito nel *PHerc.* 831, elementi che rinviano al libro XXXIV (*PHerc.* 1431) del Περὶ φύσεως di Epicuro (spec. col. XV Leone).

gnoseologia epicurea: il gruppo semantico ἔλεγχος/ἐλέγχω, infatti, ricorre spesso negli scritti del Giardino, assumendo, generalmente, il significato di «confutazione».[372] Se si oppone resistenza alle sensazioni, e alla loro capacità di confutare il pensiero (τὸν νοῦν, *PHerc*. 831, col. V.1–2 Parisi), si finisce per cadere in raffigurazioni mostruose e conturbanti (col. V.3–5 Parisi). Μετεωρισμοί è il termine con cui Demetrio, nella col. IV (11–12 Parisi), designa tali raffigurazioni, le quali, nella col. V (5 Parisi), sono invece denominate ἀναπλασμοί. Nel termine μετεωρισμός Gigante suggerisce di intravedere un rinvio a τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα che, secondo Democrito, producono la nozione degli dèi (ἔννοια θεῶν, Sext. Emp. *Math.* 9.24 = VII 27 D207 LM = 68 A 75 DK).[373] Soprattutto, però, lo studioso propone di intendere il termine ἀναπλασμός come sinonimo di ψευδοδοξία o κενοδοξία,[374] rimarcando la possibilità che la trattazione di Demetrio dispieghi un «fondo antidemocriteo», dal momento che, stando a Sesto Empirico, l'Abderita riteneva che il nostro senso prova vuote affezioni e s'inganna (κενοπαθούσης δὲ καὶ ψευδομένης ἡμῶν τῆς αἰσθήσεως, *Math.* 8.213), definendo le percezioni come vuote affezioni dei sensi (κενοπαθείας τινὰς αἰσθήσεων, 8.184), e le cose sensibili come vuote affezioni e finzioni del pensiero (κενοπαθήματά ἐστι καὶ ἀναπλάσματα τῆς διανοίας, 8.354).[375] Di contro a Democrito e alla sua concezione della conoscenza sensibile come conoscenza "oscura" (γνώμη σκοτίη),[376] Demetrio, sulla scia di Epicuro (e, aggiungerei, di Colote e Polistrato), ritiene che le sensazioni non siano ἀναπλασμοί, ma quanto di più vero (nel senso di reale) si dia. Noi «non possiamo confutare le sensazioni, ma sono le sensazioni che confutano le finzioni della mente, basate su opinioni false e vane».[377]

Conviene ricordare, poi, che la difesa della teoria delle sensazioni emerge anche da altri due scritti attribuiti a Demetrio, contenuti rispettivamente nel già ricordato *PHerc.* 1012[378] e nel *PHerc*. 1013. Il *PHerc*. 1012 contiene uno scritto di "filologia filosofica" che ha per oggetto alcuni passi di Epicuro e che restituisce alcuni punti interes-

372 Sulla questione si veda Parisi 2011, 63.

373 Gigante 1981, 72.

374 Gigante 1981, 72.

375 Se si tiene conto dell'accesa polemica condotta da Colote nei riguardi di Democrito (cfr. Plut. *Adu. Col*. 1108E–1111E, e si veda *supra*, 119–120 e n.), considerato un negatore della ἐνάργεια, appare tutt'altro che inverosimile l'ipotesi che un filosofo tanto attento a difendere l'evidenza sensibile quale Demetrio Lacone abbia avvertito l'urgenza di avversare l'Abderita. E, come nel caso di Colote, anche l'opposizione all'atomismo democriteo, più che costituire una mera polemica nei confronti di Democrito, diveniva un tramite attraverso cui colpire lo "scetticismo" di Arcesilao. Si vedano Arrighetti 1979 e Gigante 1981, 66.

376 Per l'opposizione fra γνώμη σκοτίη e γνησίη, cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.138 = VII 27 R198 LM = 68 B 11 DK [dopo VII 27 D19 LM = 68 B 8 DK].

377 Gigante 1981, 73.

378 *Supra*, 42.

santi della polemica condotta dagli Epicurei contro gli scettico–empirici.[379] Degne di note sono in particolare le coll. LVII–LVIII Puglia, indirizzate, verosimilmente, contro uno scettico (che V. De Falco propose di identificare con Arcesilao)[380] il quale screditava l’attendibilità dei sensi, sostenendo che solo le sensazioni supervisionate dalla ragione possono legittimamente dirsi vere, e affermando che anche Empedocle (καὶ Ἐμπεδοκλῆς, col. LVII.1 Puglia) la pensava come lui.[381] Demetrio, in risposta all’avversario, difende l’assoluta veridicità di *tutte* le sensazioni, riportando la *RS* XXIV di Epicuro, della quale si legge la parte finale («e sconvolgerai ogni criterio», καὶ τὸ κριτήριον ἅπαν τ̣[α]|ράξεις, col. LVIII.1–2 Puglia). Un altro elemento, a mio avviso, interessante, emerge poi alla col. XXIII Puglia, in cui Apollonio Empirico, l’unico avversario esplicitamente menzionato (1),[382] adduce una spiegazione del sec-

379 In generale, sulla base dei resti del *PHerc*. 1012 non è facile identificare gli avversari combattuti da Demetrio; l’unico avversario nominato apertamente è Apollonio Empirico nella col. XXIII.1 Puglia. Sulla questione, Puglia 1988, spec. 88–89.

380 De Falco 1923, 44. *Contra* Gigante 1981, 173, che ritiene più plausibile pensare che il bersaglio polemico sia Apollonio Empirico.

381 La tesi della fallacia delle sensazioni è attribuita a Empedocle anche in Sext. Emp. *Math.* 7.123.

382 Considerato uno dei più antichi rappresentanti della scuola empirica, Apollonio è noto specialmente per la sua attività di esegeta del testo di Ippocrate (sappiamo che fu autore di un commentario al trattato ippocratico Περὶ ἄρθρων, corredato da trenta illustrazioni che raffigurano operazioni di riduzione e dalla rappresentazione di uno strumento usato per ridurre la lussazione dell’anca detto “Banco di Ippocrate”; sulla questione, Marchetti 2010, 55–59). Sull’attacco di Demetrio Lacone ad Apollonio Empirico, cfr. anche la col. XXV.58, 69–71 Puglia. Sul suo insegnamento medico, si rimanda a Roselli 1988; Renna 1992; Parisi 2012; in generale sulla scienza medica nei papiri ercolanesi, si rinvia al recente studio di Del Mastro 2019. Per quanto riguarda le divergenze tra empirismo medico ed empirismo epicureo, si segnala Allen 2003. Una considerazione mi pare, infine, doverosa. Sappiamo che la scuola medica empirica, le cui origini vengono fatte risalire talvolta a Filino di Cos, allievo di Erofilo (cfr. Ps.–Gal. *Introd.* 14.683 Kühn), talaltra a Serapione di Alessandria (cfr. Cels. *Med.* Praef. 10), fu fortemente influenzata dalla filosofia scettica, benché Sesto Empirico, in *Pyr*. 1.236, rimarchi l’incommensurabilità tra la propria posizione (ossia, la posizione scettica) e il “metadogmatismo negativo” (si veda Barnes 2015, 523 n. 54, e 525, n. 72) avallato dagli Empirici, che si spingevano ad asserire recisamente il carattere incomprensibile di ciò che non si dà ai sensi (περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων διαβεβαιοῦται). La medicina si limitava, per gli Empirici, ad accumulare saperi, sulla base di osservazioni essenzialmente fortuite (di qui l’importanza del concetto di περίπτωσις, per indicare il caso, l’accidente che si presenta all’osservazione del medico). Essi erano convinti che la natura fosse incomprensibile, e che solo ciò che è suscettibile di osservazione possieda una realtà. Inutile, di conseguenza, ricercare l’invisibile; lo studio dell’anatomia e della fisiologia, a cui la possibilità di dissezione dei corpi praticata ad Alessandria aveva conferito un impulso importante, risultava, ai loro occhi, assolutamente improponibile. La malattia non è che una “somma” di sintomi, e le “cause” (o, meglio, i prodromi) sono evidenti: fame, sete, caldo, insonnia, fatica, ecc. Non vi sono cause “segrete” da scoprire. La forte connotazione scettica della scuola degli Empirici, più che influenzare il metodo

carsi delle foglie in autunno diversa da quella fornita da Epicuro, incorrendo, così, nel rimprovero da parte di Demetrio di non saper vedere (οὐ βλέπων, col. XXIII.9 Puglia). Demetrio, probabilmente sulle orme di Polistrato, ricorre più volte, nel *PHerc.* 1012, all'accusa di ἀβλεψία,[383] l'incapacità di vedere, testimoniando come essa dovette progressivamente divenire una sorta di *topos* all'interno della tradizione antiscettica del Giardino, tanto da comparire, come vedremo, anche in Lucrezio.

Qualche cenno, infine, al trattato contenuto nel *PHerc.* 1013, il quale, dato il tema affrontato nelle colonne conservatisi, ossia il problema delle dimensioni del sole, è stato tramandato con il titolo di *Sulla grandezza del sole*.[384] Per quanto concerne le istanze antiscettiche, estremamente eloquente si rivela essere la chiusa della sezione superstite del papiro, in cui Demetrio dichiara di aver raccolto ed esposto quanto presentato durante le sue lezioni al fine di «esaminare in breve ma accuratamente la difesa (συντό|μως περιοδεῦσαι τὴν ἀ|πολογίαν) in riferimento a quello che è detto contro le sensazioni» (τὴν πρὸς τὰ | λεγόμενα κατὰ τῶν α[ἰ]ϛ|θήσεων, col. XXII.1–7 Romeo). Ciò contro cui Demetrio avverte l'esigenza di difendersi sono, plausibilmente, le accuse che, questa volta, gli Stoici rivolgevano agli Epicurei: nello specifico, Demetrio potrebbe essere impegnato a difendere le repliche formulate da Zenone di Sidone (in reazione allo Stoico Dionisio)[385] e criticate da Posidonio, promotore della prospettiva stoica.[386] Fondamentale, a tal riguardo, la soluzione avanzata da Deme-

---

da essi adottato, permise loro di liberarsi «dal giogo della sapienza, abbandonandosi fiduciosi all'esperienza, alla sua molteplice varietà, alla sua occasionalità, alla sua immediatezza» (Dal Pra 1989, 455), e tralasciando qualunque pretesa di unificare tutto il sapere, legandolo ad un unico principio esplicativo. Proprio quest'aspetto scettico del pensiero medico empirico (e nei limiti di esso) doveva rendere Apollonio un bersaglio particolarmente appetibile per un epicureo quale Demetrio Lacone. Sui rapporti tra medicina empirica e scetticismo si rinvia a Dal Pra 1989, 438–460, spec. 449–456; si veda anche l'articolo di Gourevitch 1993, spec. 127–129.

383 Oltre al passo appena menzionato, cfr. anche le coll. XXXV.4 (οὐκ εἶ[δ]ον); XXXIX.4–5 (οὐ | γὰρ ἤ<ι>δεσαν); LXX.19–LXXI.1 (οὐ δύναται] | βλέπ[ει]ν) Puglia.

384 Benché il papiro ci sia noto con questo titolo, non è infatti per nulla certo che Demetrio avesse effettivamente composto uno scritto sulla grandezza del sole, e non si può escludere che il testo in esso contenuto appartenesse a un'opera più ampia, contenutisticamente affine al *PHerc.* 1012. L'edizione di riferimento per il *PHerc.* 1013 è Romeo 1979; in merito a quest'ultima, si tengano in considerazione anche le osservazioni di Barnes 1989, 32–41.

385 Cfr. Philod. *Sign., PHerc.* 1065, coll. IX.12–XI.9 De Lacy/De Lacy, su cui si veda Rover (*forthcoming*, a).

386 Cfr. Cleom. *Cael.* 2.1.110–113 Todd. Di Cleomede, filosofo stoico, astronomo e matematico vissuto verosimilmente nella seconda metà del II sec. d.C. (si veda Algra 2000), è sopravvissuta una sola opera, il *De motu circulari corporum caelestium* (*Caelestia*), in cui confluiscono diversi materiali di provenienza stoica, facenti capo, in particolare, a Posidonio, del quale, in *Cael.* 1.8.157, si afferma che fu *uno* tra coloro che scrissero περὶ μόνον τούτον συντάγματα πεποιηκότων, «una monografia sul tema in questione», ossia (dato l'argomento del passo) la grandezza del sole (cfr. Simpl. *In Arist. Ph.* 291.21–292.31 Diels = 18 Edelstein/Kidd). Su Posidonio fonte di Cleomede, Goulet

trio in merito alle dimensioni del sole, di cui rimane traccia nelle coll. XX–XXI Romeo del *PHerc*. 1013. Come vedremo anche in seguito, la soluzione proposta da Demetrio si discosta da quella contenuta nel paragrafo 91 della lettera a Pitocle, ove Epicuro distingue tra grandezza πρὸς ἡμᾶς e καθ’ αὐτό del sole, sostenendo che, rispetto alle sensazioni che noi riceviamo, il sole è tanto grande quanto appare, mentre in se stesso potrebbe essere maggiore di quanto appare, o un po’ più piccolo o uguale. Il rischio di delegittimazione dell’assoluta verità della αἴσθησις connesso a questa tesi di Epicuro non dovette passare inosservato agli Stoici (cfr. *Cael.* 2.1.110–113 Todd), i quali, stando a quanto riportato da Demetrio, replicavano agli Epicurei mediante il seguente ragionamento: «“Poiché tutto ciò che appare è, il sole appare fermo, dunque è fermo”. Contro quest’obiezione diremo quello che abbiamo detto anche prima, cioè che il sole non appare, ma che sembra che appaia fermo» (ἐπεὶ πᾶν] τὸ φαι[νό]|με [νον καὶ ἔστι], φαίνεται | δ’ ὁ ἥλι[ος] ἐσ[τηκ]ώς, ἔστιν | ἄρα ὁ ἥλιος ἑστηκώς· φή|σομεν γ[ὰ]ρ ἐπὶ [τ]ούτον τὸ | κα[ὶ] πρότερον [ῥη]θέν, [ὅτι] | ο[ὐ] φαίνεται μ̣[ὲ]ν ὁ ἥλιο[ς] | ἐσ[τηκ]ώς, δοκεῖ δὲ φαί|ν[εσ]θ̣αι, *PHerc*. 1013, col. XX.1–9 Romeo; trad. Romeo 1979 modificata). Prosegue quindi Demetrio, nella colonna successiva: «la vista (accoglie le immagini) e … le trasmette fedelmente alle singole menti; e quale la rappresentazione del sole colpisce la vista, tale viene visto ed è realmente per essa» (ἡ ὄψις καὶ | […]π̣εν τοῖς ἰδίοις ἀπο| δίδοται [λ]όγοις εἰκότως· | οἷον αὐτὴν κεινεῖ τὸ φάν|τασμα τὸ ἡλιακόν, τοι|οῦτο κ[αὶ] βλέπεται καὶ ὑ|πόκειται πρὸς τὴν ὄψιν, col. XXI.2–8 Romeo). A fare la differenza è l’uso, da parte di Demetrio, del δοκεῖ: certamente il sole *non* appare stazionario (l’ἐνάργεια, infatti, conferma e non smentisce il movimento), ma esso *sembra* apparire stazionario. Il φάντασμα τὸ ἡλιακόν è realmente esistente *solo* πρὸς τὴν ὄψιν (col. XXI.5–6, 8 Romeo); ma se a partire da esso formuliamo il giudizio “il sole è stazionario”, allora erriamo, poiché l’ἐνάργεια conferma, e non smentisce, che il sole si muove e muta posizione. Il punto fondamentale, al di là dei dettagli della disputa, è il fatto che, come a ragione annotato da Verde, «Demetrius, compared to Epicurus’ *Letter to Pythocles*, deals with epistemological questions more in detail, certainly because he believes that only by clarifying the epistemological aspects of canonic it is possible to defend and to corroborate Epicurus’ position, which had become a polemical target».[387]

Alla luce di questa breve disamina, credo sia lecito concludere che, sebbene Demetrio risulti massimamente vicino al dettato di Epicuro (sappiamo del resto

1980, 11–15, e Bowen/Todd 2004, 5–17. Nei *Caelestia*, Posidonio viene menzionato diverse volte, in relazione alle zone terrestri (1.4.94, 110, 113, 115 Todd), alle dimensioni del sole e della terra (1.7.2, 4, 18, 27, 48; 2.1.273 Todd), alla rifrazione (2.1.54 Todd), alla densità lunare (2.4.98 Todd), come una fonte in generale di 2.1 (1.8.162 Todd) e della gran parte del trattato (2.7.14 Todd).

387 Verde 2023a, 156. L’argomento è trattato anche in Verde 2022a, 166–170.

che egli scriveva per difendere la proprietà linguistica dei testi del Maestro, provando a fornirne altresì l'esegesi corretta), vi sono elementi nei suoi scritti, dall'accusa di ἀβλεψία nel *PHerc*. 1012 alla trattazione della grandezza del sole nel *PHerc*. 1013, che indicano un passo avanti rispetto alla lezione del fondatore del Giardino. Quest'"avanzamento" dell'Epicureismo di Demetrio, ma anche, come abbiamo appurato, di quello di Colote e Polistrato, sul tema della veridicità/realtà della sensazione risponde all'esigenza di difendere uno dei capisaldi dell'insegnamento del fondatore della scuola dinanzi alle nuove sfide filosofiche (provenienti specialmente dall'ambiente scettico, ma anche, come si è constatato in relazione a Demetrio, da quello stoico) che caratterizzarono lo scenario filosofico d'età ellenistica e tardo ellenistica e nei confronti delle quali Epicuro, per ragioni cronologiche, non ebbe occasione di salvaguardare i propri precetti.

4.5 L'accusa di ἀβλεψία in Lucrezio

Il motivo dell'ἀβλεψία, tematizzato da Polistrato e presente in più luoghi del *PHerc*. 1012 attribuito a Demetrio Lacone, è rintracciabile – fatto significativo per la nostra indagine – anche in Lucrezio. Nel libro I del *DRN*, in particolare, ai versi 151–154, si legge:

> *quippe ita formido mortalis continet omnis,*
> *quod multa in terris fieri caeloque tuentur,*
> *quorum operum causas nulla ratione* ***uidere***
> *possunt ac fieri diuino numine rentur.*
>
> Certo per ciò la paura domina tutti i mortali, / perché vedono prodursi in terra e in cielo molti fenomeni / di cui in nessun modo possono vedere le cause, / e credono che si producano per volere divino (*DRN* 1.151–154).

La *formido* umana, spiega Lucrezio, deriva dall'incapacità di compiere un atto di "visione scientifica".[388] Come suggerito da Milanese, nel comporre questi versi il poeta poteva forse attingere dalla lezione del *De contemptu* di Polistrato (coll. XXXI.21–XXXII.13 Indelli), in cui l'infelicità umana è direttamente connessa all'incapacità di vedere (ἀβλεψία) le fondamenta necessarie a costruire un'esistenza ragionevole. In Lucrezio, similmente, l'ἀβλεψία dei principi dell'universo e delle vere cause dei fenomeni (ossia l'incapacità di vedere filosoficamente il cosmo)

388 Su questo passo lucreziano rinvio specialmente al breve, ma assai efficace contributo di Milanese 1986.

conduce l’uomo a credere che tutto si generi per volere divino, gettandolo nella paura e nel tormento.

Ad ogni modo, che Lucrezio tragga il motivo dell’ἀβλεψία da Polistrato, da Demetrio o da qualche altro epicureo seriore, non fa differenza; ciò che conta è sottolineare come Lucrezio, in relazione a tal questione, si collochi in un quadro culturale successivo a Epicuro. La frequenza del verbo βλέπειν nei testi degli Epicurei seriori, e del verbo *uidere* nel *DRN*, potrebbe infatti essere dettata dall’esigenza di far fronte alle incalzanti sfide provenienti dall’Accademia “scettica”. Il *uidere* lucreziano,[389] come accade anche per il βλέπειν nei testi degli Epicurei greci, assume spesso la connotazione di *intelligere*/*intellegere*,[390] sicché non stupisce che in *DRN* 5.1183–1185 il “non poter vedere” di *DRN* 1.153 si traduca in un “non poter conoscere” (*uidere* = *cognoscere*), e che lo stesso si verifichi ai versi 46–55 del VI libro, dove il *non uidere* è reso attraverso l’espressione *ignorantia causarum*. Nel libro II, inoltre, l’esclamazione: «O misere menti degli uomini, o animi ciechi!» (*O miseras hominum mentis, o pectora caeca*, 2.14) non fa che rimarcare il fatto che il “non vedere” fa riferimento non tanto a un “non vedere” in senso fisico, ma a un “non vedere” dell’anima, ossia a un “non conoscere”. Il che, fra l’altro, viene indirettamente confermato, per esempio, dal proemio del II libro, in cui Lucrezio presenta il saggio epicureo come il solo capace di godere del proprio imperturbato punto di vista, *osservando* la natura e la società dal terreno saldo e inattaccabile della propria dottrina.[391] L’atto dell’osservare viene reso, in questi versi, non con il verbo *uidere*, bensì attraverso i verbi *spectare* (2.2), *cer-*

389 Sul «continuo, quasi ossessivo, “vedere” di Lucrezio, con l’occhio reale o con l’occhio della mente», segnalo lo studio di Carlozzo 1995, spec. 85.

390 Si veda quanto annotato già da Usener in relazione al verbo βλέπειν nel *Glossarium Epicureum* (Usener 1977, 146–147). Sul tema, si veda ancora Milanese 1986, 42–44.

391 Solo di sfuggita, è forse interessante richiamare una testimonianza di Sesto Empirico su Timone (*Math.* 1.305–306 = fr. 67 Diels = *Pyrrh.* T61 D Decleva Caizzi) in cui si legge che Timone, nell’accostare Pirrone al sole, onde evitare l’accusa di dogmatismo (dacché «il sole mette in luce, illuminandole con i suoi raggi, le cose prima non viste») giustificava il suo paragone spiegando che «Pirrone sospende il giudizio (ἐπέχειν) come il sole in quanto, come il dio ottenebra (ἀμαυροῖ) gli sguardi di coloro che guardano fisso verso di lui, così anche il ragionamento scettico (ὁ σκεπτικὸς λόγος) sconvolge l’occhio della mente (τὸ τῆς διανοίας ὄμμα τῶν [...] συγχεῖ) di coloro che gli prestano maggiore attenzione (τῶν ἐπιμελέστερον αὐτῷ προσεχόντων), così da far ritenere inapprensibili tutte le cose (ἀκαταληπτεῖν περὶ ἑκάστου) poste dall’audacia dei dogmatici (τῶν κατὰ δογματικὴν θρασύτητα τιθεμένων)» (trad. Decleva Caizzi 2020). L’elemento interessante è che in questo passo l’ἀβλεψία che il filosofo pirroniano è in grado di provocare interessa non l’organo sensoriale della vista, ma esclusivamente l’occhio della mente, che pretende di andare *oltre* ciò che appare. In questa maniera, il pirroniano riusciva a salvaguardare la propria capacità visiva, indispensabile al fine di carpire il φαινόμενον su cui la sua intera esistenza si fonda.

nere (4) e *tueri* (5), i quali implicano una forma di "vedere disinteressato" non lessicalizzata in *uidere*, strettamente legato, come abbiamo visto, alla dimensione conoscitiva.[392]

Quest'insistenza del "potere/dovere vedere" come "potere/dovere conoscere", a mio avviso, àncora Lucrezio a un tratto distintivo della riflessione propria delle generazioni di Epicurei successive a Epicuro, impegnate nella battaglia contro lo "scetticismo" dell'Accademia.

392 Milanese 1986, 45–46. Si noti, fra l'altro, che il verbo *uidere*, nel proemio del libro II, fa la sua comparsa al verso 9, in cui viene chiaramente impiegato con il significato di "conoscere".

5 La polemica lucreziana e il *Lucullus* di Cicerone

Mantenendo fermo sullo sfondo quanto emerso dal vaglio delle principali istanze "antiscettiche" rintracciabili specialmente in alcuni degli Epicurei seriori che precedettero Lucrezio, è opportuno ora tornare alla polemica delineata nell'opera di quest'ultimo. Come constatato a proposito del motivo dell'ἀβλεψία, ciò che più conta, in relazione ai versi del *DRN*, è provare a metterne a fuoco il contesto filosofico di riferimento. In quest'ottica, vorrei innanzitutto portare l'attenzione su alcuni paragrafi del *Lucullus* ciceroniano. È infatti possibile rintracciare, come già, benché solo cursoriamente, indicato da Lévy,[393] una certa conformità tra i due passi della stoccata antiscettica lucreziana che ho riportato in precedenza (4.469–477 = 1. e 2a.)[394] e i seguenti passi del discorso che Cicerone fa proferire a Lucullo, portavoce di Antioco di Ascalona:

> *Ergo ei,* ***qui negant quicquam posse conprendi*** *haec ipsa eripiunt uel instrumenta uel ornamenta uitae, uel potius etiam totam uitam euertunt funditus ipsumque animal orbant animo, ut difficile sit de temeritate eorum perinde ut causa postulat dicere.* (32) *Nec uero satis constituere possum quod sit eorum consilium aut quid uelint. Interdum enim cum adhibemus ad eos orationem eius modi, si ea quae disputentur uera sint tum omnia fore incerta, respondent: «Quid ergo istud ad nos? Num nostra culpa est? Naturam accusa, quae in profundo ueritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit».*
>
> Di conseguenza, quanti dicono che non si può comprendere nulla tolgono di mezzo questi stessi strumenti od ornamenti della vita, o piuttosto buttano giù dal fondo la vita intera, e privano dell'anima la stessa creatura animata, cosicché è difficile parlare della loro temerarietà come il caso richiederebbe. (32) E non riesco a determinare con precisione quale sia il loro proposito, o che cosa vogliano. Talvolta, infatti, quando indirizziamo a loro un discorso di questo tenore – «Se quel che sostenete nelle discussioni è vero, allora tutto sarà incerto», – rispondono: «Ma che cosa ce ne importa? È colpa nostra? Accusa la natura che, come dice Democrito, ha nascosto profondamente la verità in un abisso» (Cic. *Luc.* 31–32).
>
> *Alii autem elegantius, qui etiam queruntur quod eos insimulemus* ***omnia incerta*** *dicere, quantumque intersit inter incertum et id, quod percipi non possit, docere conantur eaque distinguere. Cum his igitur agamus, qui haec distingunt,* ***illos, qui omnia sic incerta dicunt ut stellarum numerus par an impar sit, quasi desperatos aliquos relinquamus****. Volunt enim (et hoc quidem uel maxime uos animaduertebam moueri) probabile aliquid esse et quasi ueri simile, eaque se uti regula et in agenda uita et in quaerendo ac disserendo.* (33) ***Quae ista regula est ueri et falsi, si notionem ueri et falsi propterea quod ea non possunt internosci nullam habemus?*** *Nam si habemus, interesse oportet ut inter rectum et prauom, sic inter uerum et falsum. Si nihil interest, nulla regula est, nec potest is cui est uisio ueri falsique communis ullum habere iudicium aut ullam omnino ueritatis notam.*

393 Lévy 1997 e 1998, su cui *infra*, 140e n.
394 *Supra*, 99–100.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-006

> Ma altri danno una risposta più fine, giacché si lamentano pure che noi li accusiamo falsamente di proclamare che tutto è incerto, e cercano di spiegare che differenza ci sia fra ciò che è incerto e ciò che non si può percepire, e si sforzano di distinguere queste due qualificazioni. Trattiamo dunque con coloro che fanno questa distinzione, e lasciamo perdere, come persone per cui non c'è speranza, quelli che dicono che ogni cosa è incerta così come è incerto se il numero delle stelle sia pari o dispari! Essi infatti sostengono (e che proprio da ciò voi siate particolarmente attratti, io ben mi accorgevo nella disputa precedente) che c'è qualcosa di probabile e di verisimile, e intendono di servirsene come di regola tanto nella condotta pratica della vita quanto nell'indagare e nel discutere. (33) Ma cos'è codesta norma giudicatrice del vero e del falso, se del vero e del falso non abbiamo nessuna nozione, per il motivo che essi sono indistinguibili? Infatti, se ne abbiamo la nozione, bisogna che ci sia tra vero e falso una differenza, come c'è tra ciò che è buono e ciò che è cattivo. Se non c'è differenza, non c'è nessuna norma distintiva; e colui che ha davanti una rappresentazione comune al vero e al falso non può minimamente possedere un criterio o un qualsiasi segno della verità (Cic. *Luc.* 32–33).

Sia in Lucrezio sia in Cicerone incontriamo un distinguo tra due posizioni. Con i sostenitori della prima sarebbe inutile tentare di avviare qualunque forma di discussione: stigmatizzati da Lucullo come individui senza alcuna speranza (Cic. *Luc*. 32), secondo Lucrezio costoro "si mettono da sé stessi col capo al posto dei piedi" (*DRN* 4.472). Fondando il loro pensiero su di un δόγμα, quello per cui "nulla può essere percepito (= compreso)" (*nihil posse percipi*, Cic. *Luc*. 29)[395] o "nulla può essere conosciuto" (*nihil* [*posse*] *sciri*, *DRN* 4.469; cfr. anche Cic. *Luc*. 44), essi annullano, infatti, il senso stesso della loro "pretesa" di non sapere nulla. In riferimento alla seconda posizione, invece, sia nel testo ciceroniano che in quello lucreziano sembra essere lasciata aperta la possibilità di un dialogo. In Lucrezio, in realtà, non troviamo esplicitata propriamente una divergenza tra due distinti gruppi di pensatori, ma la concessione accordata a 4.473 credo possa testimoniare la separazione tra una posizione più radicale, che rende impossibile il dialogo, e una meno drastica e più aperta al confronto.

5.1 Due distinte fazioni "scettiche"

In relazione al dettato di Lucullo, Ioppolo – seguita da T. Reinhardt – ha proposto di identificare la prima fazione con Arcesialo e seguaci, i quali, pronunciandosi, a ben vedere, sulla natura delle cose stesse, affermano che, poiché la natura ha na-

395 Dove il *percipi* (qui e, in generale, negli *Academici* di Cicerone) è da intendersi nel senso del καταλαμβάνειν stoico (ossia in riferimento alla κατάληψις), e non del mero "percepire" (sensoriale). Segnalo, su questo punto, il recente, utile studio di Malaspina 2022, in cui si mostra come i concetti di *cognitio*, *perceptio* e *comprehensio* rintracciabili negli *Academici* costituiscano delle rese alternative, tutte parimenti fedeli, della κατάληψις stoica.

scoscosto la verità nel profondo abisso (*in profundo ueritatem* [...] *penitus abstruserit*), *omnia incerta*. La seconda fazione, invece, sarebbe da identificarsi con i discepoli di Carneade, fautore di una distinzione tra *incertum* (“ciò che è incerto”) e *id quod percipi non possit* (“ciò che non può essere percepito”).[396] Stando alla testimonianza, tanto preziosa quanto controversa, di Numenio di Apamea (fonte avversa, com’è noto, all’Accademia “scettica”, i cui membri avrebbero, a suo avviso, tradito il *vero* Platone)[397] restituitaci dalla *Praeparatio* di Eusebio di Cesarea (*PE* 14.7.15 = *Numen*. 26 des Places = *Arces*. F 124 Vezzoli, *Carn*. T 2 Mette),[398] Carneade, differendo su questo punto (ed *esclusivamente* su questo, cfr. μόνῳ δ’ ἐν τῷ περὶ τῆς ἐποχῆς λόγῳ πρὸς αὐτὸν διέστη) da Arcesilao, soleva infatti distinguere tra ciò che è ἄδηλον, ovvero *incertum* (cfr. Cic. *Luc*. 54), e ciò che è ἀκατάληπτον (*id quod percipi non possit*), ossia ciò che non raggiunge la κατάληψις stoica. Se, infatti, tutto è incomprensibile (ἀκατάληπτον), non per questo tutto è anche ἄδηλον. E poiché, in quanto uomini, è per noi costitutivamente impossibile sospendere il giudizio su tutte le cose (ἀδύνατον εἶναι ἄνθρωπον ὄντα περὶ ἁπάντων ἐπέχειν), Carneade, pur mantenendo la ἀκαταληψία, rinuncerebbe alla ἐποχὴ περὶ πάντων, ammettendo la possibilità, per il saggio, di formulare, talvolta, opinioni, come pare evincersi dai paragrafi 67,[399] 59[400] e 78 del *Lucullus*. La questione è, in realtà, più articolata di quanto traspaia dalla testimonianza di Numenio.[401] In *Luc*. 78,

396 Ioppolo 1986, 66–67; Reinhardt 2023a, 410. *Contra* Allen 1997, secondo cui il testo non giustifica la distinzione tra due distinti gruppi di Accademici, dacché, a suo avviso, Carneade potrebbe aver difeso in tempi diversi (in maniera dialettica) entrambe le posizioni enucleate. La posizione di coloro che distinguono tra *incertum* e *id quod percipi non possit* ritorna anche in *Luc*. 34, dove è però formulata a partire dalla distinzione (complementare rispetto a quella presente in *Luc*. 32) tra *perspicua* e *percepta*.

397 Sullo scritto di Numenio Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως (*Sul distacco/sulla differenza degli Academici da Platone*) si vedano i frammenti 24–28 des Places.

398 Oltre al già citato studio di Ioppolo 1986, si veda Allen 1922, 147 n. 26.

399 Cic. *Luc*. 67 (*Arces*. F 42 Vezzoli, *Carn*. F 5 Mette): *“si ulli rei sapiens adsentietur umquam, aliquando etiam opinabitur; numquam autem opinabitur; nulli igitur rei adsentietur”. Hanc conclusionem Arcesilas probabat; confirmabat enim et primum et secundum. Carneades non numquam secundum illud dabat, adsentiri aliquando; ita sequebatur etiam opinari, …* («“Se il saggio darà qualche volta l’assenso a qualcosa, talora egli opinerà anche; ma egli non opinerà mai; epperò non darà l’assenso a nessuna cosa”. A questa dimostrazione si atteneva Arcesilao, giacché egli dava conferma alla prima e alla seconda premessa. Carneade, invece, talvolta rendeva affermativa la seconda premessa, ammettendo che “certe volte” il saggio dà il suo assenso. Ne veniva, di conseguenza, che il saggio “opina anche”, …»).

400 Cic. *Luc*. 59 (*Arces*. F 40 Vezzoli, *Carn*. F 5 Mette): *Carneadem autem etiam heri audiebamus solitum esse <eo> delabi interdum ut diceret opinaturum, id est peccaturum, esse sapientem* («Di Carneade, poi, sentivamo dire anche ieri che usava talvolta scivolare persino nella dichiarazione che il sapiente potrebbe in qualche caso aver mere opinioni, cioè commettere errore»).

401 Sul tema, mi permetto di segnalare Rover 2024a.

infatti, Cicerone afferma che, per quel che concerne l'ammissione «che il sapiente stesso "non percepisse nulla e tuttavia avesse delle opinioni"», egli crede, «prestando fede a Clitomaco, più che a Filone o a Metrodoro, che Carneade abbia piuttosto argomentato su questa asserzione (*ab eo disputatum*), anziché averla approvata (*quam probatum*)». Per meglio porre a fuoco la divergenza tra le due esegesi di Carneade, quella clitomachea ("radicale"), da un lato, e quella risalente a Filone e a Metrodoro ("mitigata"), dall'altro, conviene considerare il paragrafo conclusivo del *Lucullus* (148, *Carn*. F 5 Mette) ove a parlare è Catulo il giovane, portavoce dell'esegesi "scettico–mitigata" di Carneade:

> *Tum Catulus: "Egone?" inquit; "ad patris reuoluor sententiam, quam quidem ille Carneadeam esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adsensurum autem non percepto, id est opinaturum, sapientem existumem, sed ita ut intellegat se opinari sciatque nihil esse quod comprehendi et percipi possit;* (i) ***quare*** ***ἐποχήν*** ***illam omnium non probans***[402] (ii) *illi alteri sententiae, nihil esse quod percipi possit, uehementer adsentior".*
>
> "Ottimamente;" dissi io "ma cosa ne pensa Catulo, cosa ne pensa Ortensio?". Catulo rispose: "Io? Io ritorno alla convinzione di mio padre, convinzione che egli chiamava carneadea, cosicché penso che nulla si possa percepire (= comprendere), ma stimo che il sapiente darà pur l'assenso a ciò che non è stato da lui percepito (= compreso), cioè si farà un'opinione, in maniera però da intendere che la sua è giustappunto opinione, e da sapere che nulla v'è che si possa comprendere o percepire. (i) **Per cui** mentre **non approvo** questa sospensione [*scil.* dell'assenso] su tutte le cose, (ii) accordo con forza l'assenso all'altra teoria, secondo la quale non v'è nulla che possa essere percepito (= compreso)" (Cic. *Luc*. 148, *Carn*. F 5 Mette; trad. Del Re 1976, lievemente modificata).

Laddove lo scettico "mitigato" ammette la ἀκαταληψία, rinunciando alla ἐποχὴ περὶ πάντων, lo scettico "radicale" le preserva entrambe. Quest'ultimo, dunque, non viene affatto meno alla sospensione dell'assenso su tutte le cose avanzata da Arcesilao (pur slegandola da qualunque asserzione metafisicamente connotata, ossia concernente le cose stesse e non soltanto il livello delle nostre rappresentazioni). Tuttavia, poiché *contra naturam esset,* <*si*> ***probabile*** (= πιθανόν)[403] ***nihil esset*** (e che tutto risulti, per conseguenza, *incertum*/ἄδηλον), al punto che, se così fosse, *sequitur* ***omnis uitae*** […] ***euersio***, Carneade/Clitomaco, pur ritenendo che «nessuna rappresentazione sia tale che ne consegua la percezione (*perceptio* = κα-

402 I manoscritti riportano *per* ἐποχήν *illam omnium rerum comprobans*. Con Allen 2022, 137–138, riporto (e seguo nella traduzione), pena la contraddizione tra quanto si legge nella prima e nella seconda metà del passo, il testo emendato da Manutius e Madvig adottato, altresì, da Hirzel 1883, 167, Brittain 2006, 86, 115, e Reinhardt 2023b, 154 ([*per*] ἐποχὴν *illam omnium rerum improbans*; con traduzione e commento in Reinhardt 2023a, 75, 802). Va da sé che occorre estrema cautela, poiché il testo rimane, in ogni caso, incerto.

403 Cfr. Sext. Emp. *Pyr*. 1.230 (F 1 Mette).

τάληψις)», riconobbe che molte ve ne sono invece «tali da recare come conseguenza un'approvazione» (*probatio* > *adprobo* > πείθεσθαι,[404] Cic. *Luc*. 99, *Carn*. F 5 Mette;[405] cfr. anche *Luc*. 8: *nos probabilia multa habemus*).

5.2 Gli avversari prioritari

Ritorniamo ora a Cic. *Luc*. 31–33 e al confronto con Lucrezio. Accantonata la posizione di «quelli che dicono che *omnia sic incerta dicunt* così come è incerto se il numero delle stelle sia pari o dispari» (Cic. *Luc*. 32), Lucullo, apprezzando lo sforzo di coloro che individuano nel *probabile* o *ueri simile* la *regula* che guida la dimensione pratica della vita umana,[406] interroga quest'ultimi su quale sia «codesta norma giudicatrice del vero e del falso (*ista* ***regula*** [...] ***ueri et falsi***), se del vero e del falso non abbiamo nessuna nozione (*notionem ueri et falsi* [...] *nullam habemus*), per il motivo che essi sono indistinguibili?» (*ea non possunt internosci*, Cic. *Luc.* 33; cfr. anche *Luc.* 22, dove invece di *notio* compare ***notitia***). Analogamente Lucrezio, una volta accordata all'avversario la possibilità di sapere *an sciri possit*, domanda a costui donde sappia (*unde sciat*) «cosa sia sapere e, viceversa, non sapere» (*quid sit scire et nescire uicissim*), dacché non s'è mai imbattuto prima in nulla di vero (*cum in rebus ueri nihil uiderit ante*, *DRN* 4.473–475). «Quale cosa ha prodotto il concetto di vero e di falso (***notitiam ueri*** *quae res* ***falsique***) / e quale cosa ha provato che l'incerto differisce dal certo (*dubium certo quae res differre*)» (4.476–477)? Tanto Lucullo quanto Lucrezio pongono al centro delle loro argomentazioni la *regula*/*notio*/*notitia ueri et falsi*, ossia il criterio del vero e del falso inteso come "concetto" o "nozione" (con il termine *notitia*, al v. 4.476, Lucrezio, secondo gran parte della critica, traduce il greco πρόληψις, termine tecnico della filosofia epicurea)[407] del vero e del falso. Interessante osservare, inoltre, come il concetto di *dubium*, contrapposto a *certum*, chiamato in causa da Lucrezio, rimandi al concetto di *incertum*/ἄδηλον cui ricorrono rispettivamente Cicerone e Numenio per descrivere la concezione gnoseologica della

404 Cfr. Sext. Emp. *Pyr*. 1.230 (*Carn*. F 1 Mette).

405 Come precedentemente ricordato (*supra*, 70, n. 166), per le argomentazioni a partire dal paragrafo 99 del *Lucullus* Cicerone dichiara (al paragrafo 98, *Carn*. F 5 Mette) di attingere al primo dei quattro libri Περὶ ἐποχῆς di Clitomaco.

406 Sul tema si veda anzitutto Ioppolo 1986, 198–209 (spec. 208–209), ma anche Vezzoli 2011 e Thorsrud 2018.

407 Bailey 1947, *ad loc*.; Ernout/Robin 1962, *ad loc*.; Godwin 1986, *ad loc*. Sulla relazione tra la *notitia*/*notities* lucreziana e la *notio*/*notitia* ciceroniana (in *Nat. D*., per esempio, oltre a *notio*, troviamo anche i concetti di *praenotio* e *anticipatio*) rinvio alla Parte Seconda, par. 2.1.

realtà secondo la prospettiva di Arcesilao,[408] concezione dalla quale Carneade si sforzava di prendere le distanze.

La prossimità che si evince tra i passi ciceroniani e la prima parte dell'attacco antiscettico condotto da Lucrezio, è stata rilevata in particolare da Lévy, il quale rimarca come «[d]ans le texte épicurien comme dans l'argument d'Antiochus, le Sceptique est accusé d'une même contradiction: il pratique une gnoséologie qui exige la distinction du vrai et du faux alors qu'il se refuse à admettre qu'il existe un critère permettant de différencier l'un de l'autre».[409] E sebbene le somiglianze siano (necessariamente) imperfette, l'impostazione sottostante le due versioni è la medesima,[410] sicché, pur mantenendo la consueta dose di prudenza, non credo sia poi così azzardata l'ipotesi che anche il bersaglio polemico dei versi 469–472 del libro IV del *DRN* possa includere (fra gli altri) Arcesilao (e seguaci). Il fatto che due dogmatici (Lucrezio e Antioco) polemizzino contro uno scettico che pone al centro il problema gnoseologico, potrebbe suggerire, infatti, che anche i versi del libro IV del *DRN* di cui mi sto occupando contengano un'argomentazione antiaccademica.[411]

L'attenzione manifestata da Lucrezio verso gli aspetti più prettamente gnoseologici della questione, potrebbe indicare, fra l'altro, un'evoluzione o, comunque, un cambio di prospettiva rispetto a quanto emerge della disputa intrapresa dall'epicureo Colote con l'Accademia di Arcesilao restituitaci dall'*Aduersus Colotem* di Plutarco.[412] Nonostante alcune assonanze tra le accuse mosse da Colote e le invettive lucreziane – che potrebbero essere già sufficienti a indicare una qualche presenza dello "scetticismo" accademico tra i versi del *DRN* – dalle parole di Lucrezio traspare, a mio avviso, una consapevolezza circa gli aspetti teorici e strettamente gnoseologici della questione che manca nell'argomentazione di Colote, circoscritta all'ambito della prassi e, dunque, alla sfera dell'etica, almeno da quanto si può ricostruire dallo scritto plutarcheo.[413] Anche all'interno dell'attacco antiscettico di Lucrezio è certo possibile individuare un argomento, per così dire,

408 Per l'identificazione di *incertum* con ἄδηλον operata da Cicerone, cfr. *Luc*. 54.

409 Lévy 1997, 119, e 1998, 7.

410 Lévy 1998, 7 e 9, n. 23. Secondo Sedley 1998a, 89, n. 117, l'analogia strutturale tra il dettato di Lucullo e l'argomentazione presente in Lucrezio, pur costituendo un elemento di particolare interesse, non sarebbe sufficiente a escludere l'ipotesi che il ragionamento di Lucrezio possa essere anteriore ad Antioco e ai dibattiti gnoseologici del I sec. a.C. Per le controbiezioni di Lévy, si veda Lévy 1998, 9, nn. 23–24.

411 Lévy 1998, 7.

412 *Supra*, par. 4.2.

413 In merito, oltre a quanto già spiegato nel paragrafo sull'antiscetticismo coloteo, si vedano anche le osservazioni di Lévy 1997, 120, e 1998, 7.

pragmatico (= 3.),[414] fondato, parimenti a quanto accade nella disputa condotta da Colote, sull'accusa di ἀπραξία o, più specificamente, sull'impossibilità, anche nell'ipotesi che si riuscisse a portare a compimento una qualche azione, di agire conformemente a ragione:

> *non modo enim ratio ruat omnis, uita quoque ipsa*
> *concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis*
> *praecipitisque locos uitare et cetera quae sint*
> *in genere hoc fugienda, sequi contraria quae sint.* 510
>
> Non solo, infatti, la ragione rovinerebbe tutta: anche la stessa / vita crollerebbe all'istante, se tu non osassi fidarti dei sensi / ed evitare i precipizi e tutte le altre cose di questa specie / (510) che si devon fuggire, e seguire le cose che sono contrarie (*DRN* 4.507–510).

Tuttavia, l'aspetto prettamente gnoseologico, che occupa specialmente la prima sezione della polemica di Lucrezio, manca in Colote. Come infatti precedentemente mostrato,[415] la disputa che intercorse tra il Lampsaceno e Arcesilao si svolgeva eminentemente sul piano dell'etica, dal momento che, per quanto concerne il versante gnoseologico, l'accademico riteneva superfluo, una volta invalidato il criterio di verità stoico (la rappresentazione catalettica), procedere a una confutazione *anche* di quello epicureo (ritenuto significativamente più debole).

Un ulteriore elemento in favore dell'ipotesi che Lucrezio si stia rivolgendo a "momenti" diversi dell'Accademia "scettica" potrebbe provenire, a mio giudizio, dal paragrafo 17 del *Lucullus*, in cui Lucullo afferma che taluni filosofi escludevano che fosse in alcun modo possibile (*omnino non putabant*) discutere (*disputare*) con coloro che non approvano nulla (*cum is qui* ***nihil probarent***), ossia – mi pare di comprendere – con coloro che non riconoscono alcunché come *probabile*.[416] L'identità di tali pensatori, i quali biasimavano Antipatro di Tarso (e forse, successivamente, anche Mnesarco di Atene,[417] maestro di Antioco di Ascalona?)[418] per il suo eccessivo (almeno a loro avviso) coinvolgimento nella polemica (che egli conduceva specialmente sul piano della scrittura, tanto da meritare il soprannome di καλαμοβόας)[419] contro coloro che non ammettevano nulla di probabile, è problematica e dibattuta. Si è proposto di intravedere, dietro la menzione di Lucullo, un rimando a una fa-

414 *Supra*, 99.

415 *Supra*, 116–118.

416 Dissento qui dalla traduzione di Del Re 1976 («pensatori che non ammettono nulla come verità»).

417 Cfr. *SVF* 3.4 (Antipatro) = t. 8 Reinhardt (testimonianza riportata in Del Re 1976, 84–85).

418 Sulla possibile influenza esercitata da Mnesarco di Atene su Antioco (e sul suo distacco dall'Accademia "scettica") cfr. spec. Num. *ap*. Euseb. *PE* 14.9.3 = 28 des Places.

419 Cfr. *SVF* 3.5–6 (Antipatro).

zione di Stoici (parzialmente) in polemica con la condotta adottata da Antipatro;[420] recentemente, Reinhardt ha però, credo correttamente, recuperato e riabilitato l'ipotesi dell'identità epicurea dei pensatori in oggetto, specialmente alla luce della seconda metà del paragrafo, da cui traspare una netta insofferenza di costoro nei confronti delle definizioni, e, in particolare, verso il definire (*definiri*) che cosa siano la conoscenza (*cognitio*) o la percezione (*perceptio*), dacché *nihil esset clarius* ἐναργείᾳ.[421] Se ammettiamo che si tratti effettivamente di un'allusione agli Epicurei, ritroveremo qui il medesimo motto di disprezzo – e conseguente rifiuto al dialogo – manifestato da Lucrezio nei riguardi di Arcesilao, che, diversamente da Carneade, non era disposto a riconoscere alcunché non solo come vero, ma nemmeno come *probabile*.

Che Lucrezio potesse rinvenire *direttamente* negli scritti di Epicuro la traccia della sua polemica "antiscettica" è ipotesi che, per quanto proficua in termini di semplicità ed economicità esplicative, non mi pare soddisfacente. Meglio: ritengo scarsamente plausibile, per le ragioni già addotte,[422] che le istanze antidubitative rinvenibili nel magistero di Epicuro mirassero a fiaccare uno "scetticismo strutturato" quale quello inaugurato in seno all'Accademia da Arcesilao. Ciò non significa, tuttavia, che Lucrezio non abbia potuto comporre la propria critica a partire da una contesa già dispiegata dal Maestro o da elementi già contenuti negli insegnamenti di quest'ultimo. Le considerazioni di Sedley risultano, in tal senso, assolutamente preziose, così come le riflessioni svolte da Corradi di cui si è discusso. Al tempo stesso, credo sia bene non dimenticare che, sebbene Epicuro dispieghi contro il determinismo etico strategie e immagini simili a quelle presenti in Lucrezio, non disponiamo di alcuna evidenza testuale, nelle sezioni superstiti dei suoi scritti, capace di dimostrare che egli si servisse dell'argomento auto–confutativo anche là dove si occupava di confutare coloro che negano l'attendibilità dei sensi e la possibilità di ottenere una conoscenza obiettiva del mondo a partire da essi.[423]

Nulla esclude, dunque, che i primi versi della polemica di Lucrezio (4.469–472) possano costituire un rimando *anche* a posizioni già avversate da Epicuro. Condivido, in questo senso, l'osservazione di Corradi per cui il *quis* a cui si rivolge Lucrezio individua non un bersaglio unico e preciso, bensì una «galassia di intel-

420 Si veda, per esempio, Burnyeat 1997, 282.

421 Reinhardt 2023a, 346–347.

422 *Supra*, par. 4.1.

423 Vander Waerdt 1989, 236 e 241–242. Scrive lo studioso: «The parallels between *DRN* 4.469–521 and *On Nature* are not, in my opinion, close enough to sustain the claim that the refutation of the skeptic exactly parallels that of the ethical determinist; and we should not attribute to Epicurus himself an elaborate critique of skepticism merely on account of a verbal parallel that could just as well be explained in other ways» (241).

lettuali»[424] che avevano posto in discussione, in qualche maniera, la possibilità per l'uomo di conoscere la realtà.[425] Fermo restando che l'avversario *prioritario* (e maggiormente indifferibile) di Lucrezio rimane, a mio giudizio, l'atteggiamento assunto dall'Accademia sotto la guida di Arcesilao, la sua critica non manca certo di contemplare ulteriori obiettivi polemici, *in primis* i Democritei "scettici" di IV sec. a.C., ma anche Socrate, o i Sofisti. Specialmente la figura di Socrate mi pare poter risultare calzante rispetto al contesto polemico delineato dal poeta: alludendo al magistero socratico, Lucrezio si farebbe portavoce di una "vocazione" antisocratica che segnò, forse sin da Epicuro, ma soprattutto a partire dai discepoli di costui, la tradizione del Giardino.[426] Conviene però rammentare, ancora una volta, che il Socrate (ipoteticamente) avversato da Lucrezio sarebbe lo stesso Socrate contro cui polemizza Colote (*Adu. Col.* 1116E–1119C), ossia, come si è visto, il Socrate "ritratto" da Arcesilao, contraddistinto da lineamenti fortemente scettici, sprezzante delle sensazioni e della ἐνάργεια.[427] Anche ammettendo dunque che fu Epicuro a dare inizio all'antisocratismo del *Kepos*, ciò non implica che il Socrate da lui osteggiato fosse la medesima figura bersagliata dagli Epicurei seriori (Lucrezio incluso). Il punto centrale della questione, insomma, è l'*uso* che Lucrezio fa di avversari già verosimilmente presenti negli scritti del suo Maestro.

424 Corradi 2021, 309.

425 Un uso analogo del pronome *quis*, inserito in un periodo ipotetico o in una proposizione concessiva (*siquis, si quis*), risulta, del resto, non raro nel *DRN*, e in tutti i casi Lucrezio vi ricorre non per riferirsi a un soggetto unico specifico, bensì, talvolta, per alludere genericamente a chiunque si trovi nella condizione di obiettare a una delle tesi patrocinate da Epicuro (cfr., per esempio, 4.296), talaltra, per individuare *in prima istanza* la posizione sottoscritta da un certo pensatore o una certa scuola, senza che questo escluda il rinvio ad altre figure o indirizzi fautori di un punto di vista affine (cfr., per esempio, 3.350).

426 *Supra*, 119–122.

427 *Ibid.*

6 Eco antiochea? Un'ipotesi

L'intento del presente capitolo è avanzare e discutere l'ipotesi, sinora, a mia conoscenza, mai considerata né esplorata, per cui Lucrezio avrebbe potuto rintracciare negli scritti di Antioco di Ascalona (135/130–68 a.C.)[428] una valida "arma" da utilizzare nella sua battaglia contro gli "Scettici".[429] Un'arma che non poteva reperire, se non in maniera parziale, né in Epicuro, né negli Epicurei seriori. Filosofo platonico, Antioco mise a tacere definitivamente, dopo Filone di Larissa, la tendenza "scettica" inaugurata da Arcesilao, riportando l'Accademia sui binari del dogmatismo.[430] Sul piano epistemologico, egli elaborò una dottrina funzionale a tenere insieme la teoria della conoscenza platonica e quella stoica, o, meglio, a mostrare come la seconda fosse perfettamente riconducibile nell'alveo della prima.[431] Gli *Academici Libri* rappresentano la nostra fonte precipua in proposito. Stando a quanto si ricava

428 La datazione della vita di Antioco qui accolta è quella proposta da Hatzimichali 2012, 10–11, 28. Al lavoro di Hatzimichali, nonché agli studi di Görler 1994 e Barnes 1989, si rimanda anche per ulteriori approfondimenti sulla biografia dell'accademico.

429 Una prima versione, meno dettagliata e approfondita, dell'ipotesi difesa in questo capitolo si trova in Rover 2020a.

430 Dopo un lungo periodo di discepolato sotto la guida di Filone di Larissa (Cicerone, in *Luc*. 69 = test. XIII Brittain, ci informa che nessuno rimase allievo di Filone più a lungo di lui), Antioco *in senectute* (cfr. F 5 Mette) intraprese una battaglia contro lo "scetticismo" imperante nell'Accademia, tanto sul piano argomentativo, quanto su quello storico, abbracciando l'idea che la conoscenza fosse possibile e che occorresse, dunque, fondare un sistema filosofico positivo. Per questa ragione, era sovente tacciato di adottare, in ultima analisi, un'epistemologia stoica, e di aver trasferito la Stoa nell'Accademia (Cicerone lo definisce *germanissimus stoicus*, "stoico genuino", in *Luc*. 132; cfr. anche *Luc*. 69 e 137 (F 5 Mette), e Sext. Emp. *Pyr*. 1.235 (F 1 Mette). In realtà, nell'ottica "sincretistica" della sua *uetus Academia*, lo stoicismo veniva ricondotto a una tradizione ben più antica che, sorta con Platone, era stata poi ulteriormente sviluppata dai discepoli di costui (almeno fino a Polemone) e anche, in una certa misura, da Aristotele e Teofrasto. In questo senso, come precisato da Bonazzi 2016, 202, «Antioco non può essere inteso come stoico se non a prezzo di pesanti fraintendimenti»: il suo obiettivo era quello di riportare lo stoicismo nell'alveo del platonismo, subordinando (più che conciliando) il primo al secondo, di contro alla pretesa degli Stoici di ergere Platone a precursore della loro scuola. In merito alla figura di Antioco di Ascalona, e ai vari aspetti del suo pensiero filosofico, si segnalano specialmente Grilli 1975; Glucker 1978; Donini 1982, 73–80; Barnes 1989; la raccolta di studi in Sedley 2012a. In particolare sul rapporto di Antioco con l'Accademia si segnala lo studio di Polito 2012.

431 Specificamente sull'epistemologia di Antioco, si rimanda allo studio di Brittain 2012, nel quale, dopo aver tentato di confutare i presunti elementi di platonismo e aristotelismo insiti nei resoconti relativi all'epistemologia di Antioco, lo studioso si interroga sull'esistenza di una vera e propria epistemologia antiochea, che non si riduca a un mero calco di quella stoica. Sulla base delle evidenze testuali di cui disponiamo, tuttavia, lo studioso riconosce che tutto ciò che è legittimo concludere è che le posizioni ascritte ad Antioco risultano essere particolarmente prossime

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-007

da *Acad. post.* 30–33 (F 7 Mette) e da *Luc.* 30 (F 5 Mette), Antioco, da un lato, concedeva ai sensi un ruolo cruciale e fondamentale nel conseguimento della conoscenza, dall'altro, riconosceva che le sensazioni abbisognano di concetti (*notitiae*, *Luc*. 30), ossia di quelle che Platone chiamava ἰδέαι (a cui sono riconducibili, secondo l'Ascalonita, le *species* individuate da Aristotele, *Acad. post.* 30)[432] e gli Stoici (κοιναὶ ἔννοιαι o – attingendo al vocabolario epicureo – προλήψεις (*Luc*. 30),[433] i quali, sviluppatisi con il passare del tempo (e non innati), ci permettono di cogliere l'essenza delle cose e di pervenire, così, alla ἐπιστήμη. In *Acad. post.* 30–31 si insiste, in particolare, sul fatto che i sensi sono deboli e lenti (*hebetes et tardos*), sicché «il giudizio sulla verità, pur nascendo dai sensi, non consiste nei sensi» (*quamquam oriretur a sensibus, tamen non esse iudicium ueritatis in sensibus*), e «giudice delle cose è l'intelletto» (*mentem* […] *rerum esse iudicem*), il solo degno di fede. Lo svilimento dei sensi che emerge da quest'ultime dichiarazioni tende comunque ad affievolirsi nei paragrafi del *Lucullus*, nei quali la posizione di Antioco appare, a mio avviso, diversamente bilanciata. In essi, infatti, da un lato, si individua nell'intelletto, considerato come un senso del corpo, al pari di tutti gli altri, «la fonte dei sensi» (*mens ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est*, *Luc*. 30),[434] dall'altro si enfatizza la fiducia nei sensi e nel criterio dell'ἐνάργεια/*perspicuitas* (Cic. *Luc*. 17, 38, 45, 51 [F 5 Mette], 99, 105).[435] Ora, fermo restando che il rapporto ragione–sensi, in Lucrezio, risulta invertito (cfr. spec. *DRN* 4.483–484),[436] è pur vero che la centralità del criterio dell'evidenza sensibile (ἐνάργεια/*perspicuitas*), e il continuo e reiterato ricorso (in chiave apologetica) ad esso da parte di Lucullo/Antioco

a quelle promosse dalla scuola stoica. Ogni affermazione ulteriore non potrebbe che possedere carattere esclusivamente speculativo.

432 Si veda Boys–Stones 2012, 224–228.

433 Sul tema, si veda il par. 2.2 della Parte Seconda.

434 Per comprendere il significato dell'affermazione per cui la *mens* è *fons* dei sensi è utile tener presente il retroterra platonico della posizione di Antioco e, in particolare, quanto si legge nel *Teeteto* a 184c–d, dove i sensi sono descritti come gli strumenti (τὰ ὄργανα) di cui si serve la mente (εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν) per comprendere (idea che emerge anche da Cic. *Luc*. 31, in cui si afferma che la mente *sensibus utitur*). Senza di essa, infatti, le sensazioni altro non sarebbero che dei dati integralmente sconnessi tra loro. La ragione costituisce, in questo senso, come emerge anche da Cic. *Luc*. 26 (F 5 Mette), l'autentico fondamento dell'epistemologia antiochea, essendo la scaturigine stessa e la *condicio sine qua non* della ricerca.

435 Sul rapporto tra Antioco e la scuola epicurea, segnalo Verde 2019.

436 *DRN* 4.483–484: *an ab sensu falso ratio orta ualebit* / *dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est?* («Forse, nata da un senso fallace, la ragione / verrà ad oppugnare i sensi, essa che tutta da loro è nata?»).

avvicina la posizione epistemologica di quest'ultimo, almeno sotto un certo rispetto, a quella epicurea,[437] rendendola, per così dire, "appetibile" per il poeta latino.

Sappiamo che Antioco fu autore di svariate opere, sulla datazione e i contenuti delle quali permangono notevoli questioni.[438] Nella prima fase della sua carriera, scrisse per lo più in difesa dello scetticismo (Cic. *Luc.* 69). Tra l'87 e l'86 a.C. compose un'opera contenente un attacco ai cosiddetti "Libri Romani" di Filone di Larissa e intitolata *Sosus* (Cic. *Luc*. 11–12 = *Philo* test. XXIX Brittain, *Antioch.* F 5 Mette),[439] dal nome del filosofo stoico Soso, suo compatriota e maestro.[440] L'opera su cui, tuttavia, vale la pena spendere alcune parole, è uno scritto, anch'esso verosimilmente successivo ai "Libri Romani" di Filone, contenente almeno due libri e noto con il titolo di Κανονικά,[441] titolo che non può che richiamare il Κανών di Epicuro, suggerendo che l'argomento principale doveva essere il criterio della conoscenza o della verità (κριτήριον τῆς ἀληθείας). È verosimile pensare che l'opera avesse carattere dossografico,

437 Va rilevato, fra l'altro, che la dichiarazione di Lucullo/Antico secondo cui è la *mens* a costituire la fonte della sensibilità (Cic. *Luc*. 30) potrebbe essere letta, senza difficoltà, non tanto in senso cronologico o secondo un ordine di importanza, quanto, piuttosto, come un voler suggerire che, benché prima di tutto si trovino i sensi, è poi la ragione che, attraverso il tempo, l'educazione, la pratica, ecc., li "istruisce" e, per così dire, li "guida". Concezione che, in fondo, non differirebbe totalmente da quanto si evince anche da alcune sezioni del libro XXV del Περὶ φύσεως di Epicuro (*PHerc*. 1420, 2.2.8–15 Laursen 1995, 91 = [35][10] Arrighetti), dai versi 973–977 del libro IV del *DRN* e dal fr. 9 III.6–IV.2 Smith di Diogene di Enoanda. Benché, vale la pena sottolinearlo, in questi casi è piuttosto l'assiduità di determinate immagini ad aprire il varco, facilitando il passaggio, a immagini analoghe, laddove in Antioco/Lucullo è la ragione a detenere il ruolo maggiore nell'acquisizione di una certa familiarità rispetto a determinate rappresentazioni.

438 Sulla produzione filosofica di Antioco si veda specialmente Blank 2007.

439 Si trattava, verosimilmente, di un'opera costituita da un unico libro (cfr. *Luc.* 12: *… quin contra suum doctorem librum etiam ederet, qui Sosus inscribitur*; si veda Glucker 1978, 392, n. 5), composta in forma dialogica (Glucker 1978, 419–420; Reinhardt 2023a, xxx, n. 36), in cui, secondo Hatzimichali 2012, 23, Antioco doveva comparire come uno degli interlocutori. In merito all'ipotesi che il *Sosus* costituisca la fonte per i discorsi di Varrone e Lucullo (rispettivamente nel *Varro* e nel *Lucullus*) mi limito qui a rinviare, per un utile ed aggiornato resoconto sulle diverse posizioni adottate dalla critica, a Reinhardt 2023a, clxxv–clxxviii.

440 Cfr. Philod. *Index Stoic., PHerc*. 1018, col. LXXV.1–2 Dorandi. Fu proprio Soso, a parere di Glucker 1978, 28 n. 52, ad avvicinare Antioco allo stoicismo.

441 Per quanto concerne la datazione di quest'opera di Antioco, Sedley 1992 e 2012b è del parere che essa preceda la diffusione dei cosiddetti "Libri Romani" di Filone di Larissa, e che appartenga a una fase in cui permanevano, nel pensiero di Antioco, tendenze sincretistiche, dacché non era ancora sopraggiunta l'esigenza di discostarsi il più possibile dalle istanze "scettiche" dell'Accademia. Ritengo tuttavia maggiormente fondata e convincente la posizione di Verde 2020a, spec. 244 – che qui accolgo –, il quale, diversamente da Sedley, è dell'avviso che l'opera Κανονικά risalga alla fase successiva alla lettura dei "Libri Romani", e che dovesse contenere precise argomentazioni sollevate soprattutto contro lo "scetticismo" degli Accademici e l'idea filoniana dell'unità dottrinaria dell'Accademia in ambito gnoseologico.

e includesse una sezione in cui venivano riferite, e forse criticamente vagliate, le posizioni delle diverse scuole filosofiche in ambito conoscitivo.[442]

6.1 Un comodo alleato

La ragione per cui mi soffermo in modo particolare sui Κανονικά è legata al fatto che proprio in quest'opera Lucrezio potrebbe forse aver rinvenuto un fedele alleato nella sua battaglia contro lo "scetticismo" accademico. L'impegno dell'Ascalonita volto a salvaguardare il ruolo assolutamente fondamentale della sensazione per il criterio della ἐνάργεια, caro agli Epicurei, traspare con una certa insistenza dal *Lucullus* di Cicerone. È probabile che tale criterio, in quanto elemento cruciale della sua epistemologia, fosse presentato e difeso da Antioco nei Κανονικά *anche* in funzione antiscettica. L'unico frammento che possediamo di questo scritto dell'Ascalonita si trova nel libro I del *Contro i logici* di Sesto Empirico (*Math.* 7.201, F 2 Mette), in cui compare una citazione diretta, apparentemente incidentale, dal libro II dei Κανονικά. In questo frammento Antioco fa riferimento a un medico, «secondo a nessuno in medicina, che si interessava anche di filosofia», il quale era convinto (ἐπείθετο) che le sensazioni fossero «apprensioni reali e veritiere (τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι)», laddove «con la ragione non comprendiamo assolutamente nulla» (λόγῳ δὲ μηδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν, Sext. Emp. *Math.* 7.201).[443] Secondo Sesto, Antioco si starebbe riferendo al medico Asclepiade di Bitinia.

442 Si veda Verde 2020a, 243–244.

443 Sext. Emp. *Math.* 7.200–202: Τοιαῦτα μὲν καὶ οἱ Κυρηναϊκοί, συστέλλοντες μᾶλλον τὸ κριτήριον παρὰ τοὺς περὶ τὸν Πλάτωνα˙ ἐκεῖνοι μὲν γὰρ σύνθετον αὐτὸ ἐποίουν ἔκ τε ⟨τῆς⟩ ἐναργείας καὶ τοῦ λόγου, οὗτοι δὲ ἐν μόναις αὐτὸ ταῖς ἐναργείαις καὶ τοῖς πάθεσινὁρίζουσιν. [201] Οὐκ ἄποθεν δὲ τῆς τούτων δόξης ἐοίκασιν εἶναι καὶ οἱ ἀποφαινόμενοι κριτήριον ὑπάρχειν τῆς ἀληθείας τὰς αἰσθήσεις. ὅτι γὰρ ἐγένοντό τινες τὸ τοιοῦτο ἀξιοῦντες, προῦπτον πεποίηκεν Ἀντίοχος ὁ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ἐν δευτέρῳ τῶν Κανονικῶν ῥητῶς γράψας ταῦτα «ἄλλος δέ τις, ἐν ἰατρικῇ μὲν οὐδενὸς δεύτερος, ἀπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας, ἐπείθετο τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι, λόγῳ δὲ μηδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν». [202] ἔοικε γὰρ διὰ τούτωνὁ Ἀντίοχος τὴν προειρημένην τιθέναι στάσιν καὶ Ἀσκληπιάδην τὸν ἰατρὸν αἰνίττεσθαι, ἀναιροῦντα μὲν τὸ ἡγεμονικόν, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον αὐτῷ γενόμενον. ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς τούτου φορᾶς ποικιλώτερον καὶ κατ' ἰδίαν ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι διεξήλθομεν, ὥστε μὴ ἔχειν ἀνάγκην παλινῳδεῖν («Tali sono dunque le posizioni dei Cirenaici, i quali ridimensionano la portata del criterio ancor più di Platone e dei suoi seguaci: costoro lo facevano risultare dalla combinazione <dell'>autoevidenza e della ragione, mentre essi lo circoscrivono alle sole evidenze e affezioni. [201] Non distanti dalle convinzioni di costoro sembrano essere quanti identificano il criterio della verità con le sensazioni. Che siano esistiti, infatti, alcuni di questo avviso, è stato reso chiaro dall'accademico Antioco, che nel secondo libro dei *Canonici* scrive testualmente: «un altro, secondo a nessuno in medicina, che s'interessava anche di filosofia, era convinto che le sensazioni

Recentemente, Verde ha però mostrato come dietro alla (plausibile) menzione di Asclepiade da parte dell'Ascalonita (non è infatti da escludere che si tratti di un riferimento addebitabile esclusivamente a Sesto) potrebbe celarsi un'esigenza strategica: Antioco non starebbe affatto riportando in maniera fededegna la dottrina epistemologica di Asclepiade, quanto, semmai, il precetto fondamentale della canonica epicurea.[444] Tuttavia, onde evitare di incappare nell'accusa di abbracciare tesi inequivocabilmente solidali con quelle del Giardino, Antioco reputerebbe più conveniente e proficuo difendere l'importanza delle sensazioni chiamando in causa un medico assai rinomato e avvezzo alla filosofia, piuttosto che fare il nome di Epicuro, il quale, fra l'altro, risultava escluso, senza riserve, dal suo "sincretismo". Nel *Lucullus*, quest'esigenza di Antioco di smarcarsi dalla posizione epicurea traspare in maniera piuttosto marcata, e l'accusa scettico–accademica di epicureismo che sovente veniva rivolta all'Ascalonita non fa che accentuare e, a mio avviso, confermare la vicinanza (naturalmente *mutatis mutandis*) tra la dottrina epistemologica antiochea e quella epicurea. Cicerone, per esempio, biasima Antioco di abbracciare appieno, per quanto concerne la verità della sensazione, le tesi di Epicuro, domandandogli con insistenza come mai non lo convincessero «né il remo spezzato né il collo della colomba [...] Epicuro dice che i suoi sensi sono veraci! Sicché tu hai sempre a disposizione un'autorità, e un'autorità che sostiene la causa con grande suo rischio!» (*Tu autem te negas infracto remo neque columbae collo commoueri.* [...] *ueracis suos esse sensus dicit <Epicurus> . Igitur semper auctorem habes, et eum qui magno suo periculo caussam agat*, Cic. *Luc*. 79 = 251 Usener).

L'ipotesi che Lucrezio abbia ricavato le proprie argomentazioni "antiscettiche" da Antioco di Ascalona potrebbe trovare ulteriore supporto nelle considerazioni che seguono. In prima istanza, occorre tener presente che l'eventuale tramite antiocheo sarebbe in grado di spiegare, in qualche modo, la forte assonanza riscontrata

---

fossero apprensioni reali e veritiere, mentre con la ragione non comprendiamo assolutamente nulla». [202] Con queste parole Antioco sembra introdurre la tesi di cui si è or ora fatta menzione, alludendo ad Asclepiade, un medico vissuto ai suoi tempi, che aveva eliminato l'egemonico. Ma del pensiero di costui abbiamo trattato con maggiore ricchezza di particolari e appropriatamente nei *Commentari medici*, di modo che non c'è alcuna necessità di tornare sull'argomento»; trad. Verde 2020a).

444 Verde 2020a, spec. 261. Diversamente, Polito 2006, 324–325, ritiene che più che strategico, l'intento di Antioco sia polemico nei confronti di Epicuro; Sedley 2012b, 88–93 e precedentemente 1992, 44–55, invece, è dell'avviso che l'occorrenza di Asclepiade si spieghi ipotizzando che essa comparisse precisamente nel punto corrispondente della fonte di cui Sesto si serve per l'intera sezione di *Math.* 7.141–260, ovvero i Κανονικά di Antioco. Quest'ultimo, a sua volta, riferirebbe il pensiero del medico di Bitinia in maniera del tutto incidentale.

da Corradi[445] tra la polemica lucreziana (e, per conseguenza, sulla base delle nostre considerazioni, quella di Antioco) e il ragionamento svolto da Aristotele contro i negatori del Principio di non contraddizione nel libro Γ della *Metafisica*; è noto, infatti, come, nella ricostruzione della storia della filosofia da lui operata e nella sua cosiddetta *uetus Academia* (*Acad. post.* 17–18 e 33–34), l'Ascalonita riconduca le dottrine di Aristotele (e in parte della scuola peripatetica, con l'esclusione di Stratone di Lampsaco)[446] nel solco di quelle proprie della tradizione accademica (fino a Polemone), dalle quali i Peripatetici si distanzierebbero solo verbalmente (*qui rebus congruentes nominibus differebant*, *Acad. post.* 17).[447] Il tentativo di Antioco di avvicinare le dottrine stoiche a quelle peripatetiche, e di subordinare entrambe agli insegnamenti dell'Accademia Antica, potrebbe giustificare un ricorso, da parte sua, ad argomenti presenti in Aristotele, di cui egli certamente aveva contezza.[448] In tal senso, si potrebbe ipotizzare una ripresa antiochea, proprio in funzione antiscettica, delle strategie dispiegate nei capitoli del libro Γ, le quali sarebbero così giunte a Lucrezio per il tramite dell'accademico, e non, direttamente, *via* Epicuro.

In secondo luogo, l'ipotesi di un recupero, da parte dell'autore del *DRN*, delle argomentazioni di Antioco è supportata dall'esistenza di ulteriori punti di contatto tra il dettato di Lucrezio e quello ascritto, da Cicerone, a Lucullo (che di Antioco si fa portavoce). La messa in luce di tali elementi di comunanza, se non riuscirà a provare una relazione intrinseca tra i due autori, contribuirà, quanto meno, a testimoniare e confermare una spiccata *aria di famiglia* e un "comune" retroterra culturale per i rispettivi resoconti, suggerendo, fra l'altro, la presenza di elementi stoici tra i versi del *DRN*. Un primo parallelo si rintraccia nell'impegno profuso tanto da Lucrezio quanto da Antioco/Lucullo nella difesa del valore e dell'imprescindibilità della funzione gnoseologica dei sensi. In *DRN* 4.482–485 leggiamo che i sensi sono ciò che è fornito di maggior certezza (*maior fides*), e che se questi non fossero veritieri, anche la ragione diverrebbe tutta mendace (*ratio quoque falsa fit omnis*). Un'argomentazione affine traspare dal par. 26 (F 5 Mette) del *Lucullus*, in cui Lucullo/Antioco rammenta al proprio avversario scettico che, nel togliere fiducia al criterio dell'ἐνάργεια, è soppressa, al contempo, la ragione

445 Corradi 2021, si veda *supra*, 105–107.

446 Cfr. *Strato* 8B Sharples.

447 Sulla *uetus Academia* di Antioco si vedano ora Tsouni 2019, spec. 36–74, e Verde 2019. Sempre validi rimangono, in ogni caso, Grilli 1975 e Donini 1982, 73–80.

448 Sul rapporto tra Antioco di Ascalona e la tradizione peripatetica, nonché sull'effettivo ruolo svolto da Andronico di Rodi nell'ambito della cosiddetta riscoperta di Aristotele, e, dunque, sulla eventuale disponibilità degli scritti "esoterici" dello Stagirita in età postellenistica, si veda Falcon 2017, spec. 28–32 e 57–62 e *supra*, 12–15. Si segnala, inoltre, Irwin 2012, incentrato sul versante prettamente etico dell'influenza di Aristotele sulla proposta filosofica di Antioco.

stessa (*ratio omnis tollitur*), «che è come la luce e la lampada della vita» (*quasi quaedam lux lumenque uitae*, *Luc.* 26),[449] in netto contrasto con le tenebre e la *obscuritas rerum* di cui parla l'Accademia "scettica" (cfr. *Acad. post.* 45; *Luc.* 7). Si considerino, inoltre, i versi 500–506 del libro IV di Lucrezio:

> *Et si non poterit ratio dissoluere causam,*
> *cur ea quae fuerint iuxtim quadrata, procul sint* 500
> *uisa rutunda, tamen praestat rationis egentem*
> *reddere* ***mendose causas*** *utriusque figurae,*
> *quam manibus manifesta*[450] *suis emittere quoquam*
> *et uiolare fidem primam et conuellere tota* 505
> *fundamenta quibus nixatur uita salusque.*
>
> (500) E se non potrà la ragione discernere la causa per la quale / le cose che da presso erano quadrate, da lontano sembrano / rotonde, tuttavia è preferibile per difetto di ragionamento / spiegare erroneamente le cause dell'una e dell'altra figura, / anziché lasciarsi sfuggir via dalle mani cose manifeste / (505) e far violenza alla fede prima e sconvolgere gl'interi / fondamenti su cui poggiano la vita e la salvezza (*DRN* 4.500–506).

Lucrezio formula una concessione abbastanza curiosa, asserendo che, anche qualora non fossimo in grado di spiegare perché i nostri sensi confliggono tra loro (e con se stessi), offrendo una valida spiegazione scientifica del fenomeno per cui la forma della torre muta a seconda della distanza dell'osservatore, sarebbe comunque più auspicabile preservare la fiducia in essi, piuttosto che negarla loro integralmente, demolendo così le fondamenta di ogni ragionare, sino a mettere a rischio la vita stessa:

> *non modo enim ratio ruat omnis,* ***uita quoque ipsa***
> *concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis*
> ***praecipitisque locos uitare*** *et cetera quae sint*
> *in genere hoc fugienda, sequi contraria quae sint.* 510
>
> Non solo, infatti, la ragione rovinerebbe tutta: anche la stessa / vita crollerebbe all'istante, se tu non osassi fidarti dei sensi / ed evitare i precipizi e tutte le altre cose di questa specie / (510) che si devon fuggire, e seguire le cose che sono contrarie (*DRN* 4.507–510).

449 Asserzione strettamente in linea, come è facile comprendere, con l'accusa di ἀβλεψία formulata dagli Epicurei contro i detrattori della ἐνάργεια.

450 *Manifesta*, "ciò che è evidente", individua l'evidenza percettiva, ossia quella che in Epicuro era l'ἐνάργεια. Attraverso la figura etimologica dispiegata al verso 4.504 (*manibus manifesta*), Lucrezio intende sottolineare come "ciò che è evidente" (ἐναργής) si identifichi con "ciò che è tangibile" nel senso di "prossimo al palmo della mano".

Similmente, in *Luc.* 58 (F 5 Mette), Lucullo/Antioco afferma che, laddove il soggetto non sia sufficientemente competente, conviene attenersi alla norma di giudicare vere quelle rappresentazioni che hanno qualità tali da non poter essere false (*talia uisa uera iudicem qualia falsa esse non possint*); del resto, se si annullasse ogni differenza, andrebbe distrutta non solo la comprensione del vero e del falso, ma anche la natura (*ueri enim et falsi non modo cognitio sed etiam natura tolletur, si nihil erit quod intersit*). Il ricorso all'immagine del precipizio da parte di Lucrezio nei versi appena citati, immagine che Corradi riconduce a quanto si legge in Arist. *Metaph.* 4 (Γ).4.1008b 15–16, potrebbe costituire, altresì, un riferimento alla προπέτεια, la "precipitazione" del giudizio. Si tratta di un concetto che compare in Zenone in connessione all'opinare, inteso come incapacità di dare un assenso fermo e costante (cfr. *firmae et constantis assensionis*, Cic. *Acad. post.* 42 (F 7 Mette); il termine latino per indicare la προπέτεια è *temeritas*).[451] Arcesilao ricava il concetto da Zenone e lo ritorce contro di lui: ammettendo, con gli Stoici, che la κατάληψις esista, allora precipitare il giudizio significa *non* opinare (come voleva Zenone), ma concedere l'assenso prima che avvenga la comprensione.[452] La *temeritas* è dunque intesa da Arcesilao come l'esatto contrario della ἐποχή (cfr. Cic. *Luc.* 66 = F 42 Vezzoli), la sola via percorribile al fine di evitare il "precipizio", ossia l'errore.[453] Crisippo, facendo tesoro e cercando di superare l'obiezione di Arcesilao, oltre a distinguere in termini di "gradi", e non in termini cronologici, il momento dell'assenso da quello della comprensione,[454] riconobbe, tra le virtù dialettiche proprie del saggio, l'ἀπροπτωσία, la non precipitazione del giudizio (Diog. Laert. 7.46 = *SVF* 2.130[1]).[455] Essa consiste, secondo Crisippo, in una disposizione stabile dell'anima – fisicamente individuabile in una certa ten-

451 Sul concetto di *temeritas* in Cicerone (e su *temeritas* e προπέτεια prima di Cicerone) si veda Lévy 2018.

452 Per il fondatore della Stoa, infatti, l'assenso precede, temporalmente, la comprensione, cfr. Cic. *Acad. post.* 45, spec. *praecurrere*; cfr. anche *Luc.* 145 = *SVF* 1.66. Che Zenone distinguesse temporalmente i due momenti dell'assenso e della κατάληψις trova conferma nel fatto che Crisippo, verosimilmente consapevole delle difficoltà in cui essa incorreva, ripensò la posizione zenoniana (presentando la propria esegesi come il significato autentico della dottrina di Zenone, cfr. Posid. *apud* Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* 4.7.1–3, 280.19–26 De Lacy = F165a Edelstein/Kidd), concependo l'assenso come intrinseco alla rappresentazione catalettica (cfr. Porphyr. *De an.*, *apud* Stob. 1.49.25 = *SVF* 2.74), e considerando dunque l'assenso e la comprensione come due diversi gradi di un processo che rimane unico. Si veda anche *infra*, cap. 7.

453 Si veda Ioppolo 1986, 31–34.

454 Si veda Si veda *infra*, cap. 7.

455 Particolarmente curiosa risulta essere una testimonianza proveniente dalla *Collectanea rerum memorabilium* (7.8 Mommsen = F 117 Vezzoli) di Gaio Giulio Solino, in cui si legge che Pitane divenne famosa (*in luce extulit*) dallo stoico Arcesilao (*Arcesilaus stoicus*; *stoicus* è lettura di Mommsen; i manoscritti riportano *sophicus* o *sophicus stoicus*) per merito della sua cautela (*prudentia suae merito*), ove la *prudentia* non può che richiamare il concetto di ἀπροπτωσία.

sione (τόνος) della stessa, caratterizzata da forza e vigore – a non assentire prima della comprensione, e ad assentire esclusivamente in presenza di una rappresentazione catalettica: «colui che non è precipitoso» (τὸν ἀπρόπτωτον) diviene così padrone (cfr. κρατεῖν) dell'assenso, «così da non essere trascinato o da non tener dietro [a rappresentazioni non catalettiche]» (ὥσ|τε μὴ ἕλκεσθαι ἢ μὴ | ἀ[κ]ο̣λουθε̣[ῖν] φαντα̣|[σίαις μὴ κατα]λ̣ηπ̣[τι|][καῖς, *PHerc*. 1020, col. 112 Ranocchia/Alessandrelli = *SVF* 2.131[1]; trad. Ranocchia/Alessandrelli 2017).[456] Crisippo fa dunque dell'ἀπροπτωσία la disposizione psichica a padroneggiare e controllare i propri assensi, invalidando, in questo modo, l'accusa di Arcesilao. Tornando all'immagine del precipizio (cfr. *praecipitisque locos uitare*) evocata al verso 509 del libro IV del *DRN*, credo non si possa escludere che Lucrezio abbia, in qualche modo, contezza del dibattito tra Stoici e Accademici "scettici" appena delineato, e si inserisca in esso rimarcando quello che costituisce, dalla sua prospettiva, il solo riparo dalla προπέτεια e dal conseguente cadere in errore, vale a dire la fiducia nei sensi. Fra l'altro, al paragrafo 68 del *Lucullus*, Cicerone rileva la necessità di trattenere l'assenso dinanzi a ciò che è sconosciuto, affinché

> ***ne praecipitet*** *si temere processerit. Ita enim finitima sunt falsa veris eaque quae percipi non possunt <iis quae possunt>* […]*, ut tam in* ***praecipitem locum*** *non debeat se sapiens committere.*
>
> non si venga a precipitare nell'errore se si procede in maniera avventata. Difatti le cose false sono tanto contigue alle cose vere, le cose non percepibili tanto contigue alle cose percepibili […], che ad ogni modo il sapiente non deve andarsi a mettere per troppa fiducia in un luogo così precipitoso (Cic. *Luc*. 68, trad. Del Re 1976 lievemente modificata).

Anche alla luce dell'affinità terminologica, sembra ragionevole supporre che Lucrezio fosse informato sulla polemica intorno ai concetti di προπέτεια e ἀπροπτωσία, e che si sforzasse di far fronte al rischio della "precipitazione" nell'errore proponendo quella che, a suo giudizio, era la soluzione che avrebbe addotto il suo maestro Epicuro.[457]

Altro elemento interessante su cui conviene portare l'attenzione è senz'altro l'acceso rimprovero – cui si è fatto riferimento anche poco sopra – che Cicerone, portavoce dell'Accademia "scettica",[458] rivolge a Lucullo/Antioco, il quale viene

456 Cfr. Anche Cleanth. *apud* Plut. *De Stoic rep*. 1034D = *SVF* 1.563, e Diog. Laert. 7.47. Si veda Ioppolo 1986, 91–93, ma anche Togni 2010, 208–211.

457 Sulla maniera in cui gli Epicurei riuscivano a far fronte all'(eventuale) accusa di προπέτεια, si veda *infra*, par. 8.1.

458 Sulla forma di "scetticismo" accademico abbracciata da Cicerone rinvio a quanto chiarito sopra, *supra*, 70, n. 166.

tacciato di epicureismo, aderendo, sulla verità della sensazione, all'insegnamento di Epicuro, pur non lasciandosi convincere «né dal remo spezzato né dal collo della colomba» (Cic. *Luc*. 79 = 251 Usener).[459] Tale biasimo si collega a quanto Lucullo aveva sostenuto, in difesa della veridicità dei sensi, durante il suo discorso, precisamente all'altezza del paragrafo 19:

> *Ordiamur igitur a sensibus: quorum ita* ***clara iudicia et certa*** *sunt, ut, si optio naturae nostrae detur et ab ea deus aliqui requirat contentane sit suis* ***integris incorruptisque*** *sensibus an postulet melius aliquid, non uideam quid quaerat amplius. Nec uero hoc loco expectandum est dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam; non enim is sum qui quidquid uidetur tale dicam esse quale uideatur; Epicurus hoc uiderit et alia multa. Meo autem iudicio ita est maxima in sensibus ueritas,* ***si et sani sunt ac ualentes et omnia remouentur quae obstant et inpediunt****.*
>
> Cominciamo dunque dai sensi. I loro giudizi sono così chiari e sicuri che, se alla nostra natura umana fosse concessa una facoltà di scelta e un qualche dio le chiedesse se ella sia contenta dei propri sensi – dico di sensi integri e intatti – oppure chieda qualcosa di meglio, – non vedo davvero che potrebbe richiedere di più. Non ci si deve aspettare, però, che io in questo luogo dia le mie risposte sul "remo piegato" o sul collo della colomba: difatti, non sono mica uno che asserisca che qualunque cosa ci appaia è tale quale appare; lasciamo che su questo punto e su molti altri se la veda Epicuro! Io, per conto mio, sono del parere che nei sensi ci sia per l'appunto una somma verità, se sono sani e validi, e se viene rimosso tutto ciò che fa ostacolo e dà impedimento (Cic. *Luc.* 19 = 252 Usener).

Nel passo citato, Lucullo, al fine di distanziarsi il più possibile dall'epistemologia epicurea, isola le condizioni che, sole, consentono di riconoscere alla sensazione reale potere conoscitivo: l'integrità e il pieno funzionamento dei sensi, e l'assenza di ostacoli o impedimenti alla percezione.[460] In questo modo, Lucullo cerca di porre "fuori gioco" la posizione di Epicuro per cui ogni cosa è tale quale appare, da cui conseguiva la verità persino delle visioni (φαντάσματα) dei pazzi e di quelle oniriche (cfr. Diog. Laert. 10.32). Ora, ciò che ritengo interessante evidenziare è il fatto che in Lucrezio è possibile intravedere l'esigenza che vengano soddisfatti quei medesimi requisiti che servivano a Lucullo per smarcarsi da Epicuro, salvaguardando,

459 Gli esempi di illusioni ottiche menzionati da Cicerone, ossia quello relativo alla colorazione del collo della colomba (che varia a seconda dell'inclinazione dei raggi solari) e al remo che, immerso per metà nell'acqua, appare spezzato, si ritrovano anche in Lucrezio, rispettivamente, in *DRN* 4.438–442 e 2.801–802. Per l'esempio della colomba cfr., inoltre, Mart. Cap. *De nupt*. 2.13 = *Arces*. F 149 Vezzoli.

460 Cfr. anche Cic. *Luc*. 53 (F 5 Mette), in cui si legge che il saggio si astiene dal concedere l'assenso «se nei suoi stessi sensi c'è per caso una qualche gravezza o lentezza, oppure se le cose che si vedono sono alquanto oscure, o se la brevità del tempo gli impedisce di osservare a fondo» (*si aut in sensibus ipsius est aliqua forte grauitas aut tarditas, aut obscuriora sunt quae uidentur, aut a perspiciendo temporis breuitate excluditur*).

al contempo, il ruolo di messaggeri di verità dei sensi. Si considerino, in proposito, ancora una volta, i versi relativi all'esempio delle torri (*DRN* 4.353–363), nonché il passo seguente, contenuto sempre libro IV del poema, e anch'esso già parzialmente richiamato sopra, ma che conviene qui citare per intero:

hoc ubi non longum spatiumst unde una profecta
perueniat uox quaeque, necessest uerba quoque ipsa
plane exaudiri discernique articulatim;
seruat enim ***formaturam*** *seruatque* ***figuram****.*
at si interpositum spatium sit longius aequo,
aera per multum confundi uerba necessest
et conturbari uocem, dum transuolat auras.
ergo fit, sonitum ut possis sentire neque illam
internoscere, uerborum sententia quae sit:
usque adeo confusa uenit uox inque pedita.

Per questo, se non è lunga la distanza da cui ognuna / di quelle voci parte e arriva a noi, anche le stesse parole / (555) si devono chiaramente udire e distinguere secondo le articolazioni: / ogni voce infatti conserva la disposizione e conserva la forma. / Ma, se lo spazio frapposto è troppo ampio, di necessità / le parole, attraversando molta aria, si confondono / e la voce si perturba nel volare attraverso i venti. / (560) Così accade che tu possa sentire il suono, senza tuttavia / distinguere quale sia il senso di quelle parole: / a tal punto la voce arriva confusa e intralciata (*DRN* 4.553–562).

Tanto nell'esempio delle torri quanto nel caso appena riportato Lucrezio sembra collocarsi in perfetta continuità con quanto affermato da Lucullo/Antioco intorno a quel requisito che solo garantisce l'effettiva attendibilità del *sensus*. Si è già avuto modo di constatare l'insistenza manifestata dal poeta – non attestata, almeno non in maniera altrettanto marcata, in quanto ci rimane di Epicuro – sulla funzione destabilizzante del mezzo che si frappone tra l'oggetto percepito e il sensorio,[461] nonché sulla necessità che non vi siano impedimenti di alcun tipo che interferiscano con il meccanismo percettivo. I versi appena riportati risultano piuttosto chiari: ove la distanza e l'attrito generato dall'aria non siano eccessivi, *formatura* e *figura* del simulacro sono conservate. Ove Epicuro sembra aver enfatizzato l'invariabilità della veridicità dell'αἴσθησις anche in presenza degli attriti cagionati dall'aria e dei conseguenti smussamenti cui sono inevitabilmente soggetti gli εἴδωλα durante il loro percorso verso gli organi percettivi del soggetto percipiente,[462] Lucrezio appare maggiormente preoccupato a rilevare che

461 Cfr. anche *DRN* 4.250–253.

462 Sulle principali proposte di lettura avanzate dalla critica in riferimento a questo "scarto" tra la soluzione del caso delle torri attribuita a Epicuro e quella formulata da Lucrezio, si veda *supra*, par. 2.3.

… quanto plus aeris ante agitatur 250
et nostros oculos perterget longior aura, 252
tam procul esse magis res quaeque remota uidetur.

(250) … quanta più aria è agitata innanzi a noi / e quanto più lungo è il soffio che asterge i nostri occhi, / tanto più ogni cosa si vede remota nella lontananza (*DRN* 4.250–253).[463]

Per provare ad afferrare e contestualizzare, nei limiti del possibile, la strategia perseguita da Lucrezio, reputo vantaggioso far riferimento a un passo di Sesto Empirico (*Math.* 7.253–257, non annoverato negli *SVF*) in cui l'assenza di impedimenti/ostacoli a un'adeguata percezione viene presentata come una *condicio sine qua non*, introdotta dagli Stoici "più recenti" (νεώτεροι τῶν στωικῶν, ossia, verosimilmente, quelli cronologicamente contemporanei o successivi a Carneade),[464] per il darsi della rappresentazione catalettica. Questi Stoici, infatti, cercavano di difendere dalle critiche di Carneade il valore di criterio di verità detenuto dalla rappresentazione comprensiva, introducendo, per quest'ultima, un ulteriore requisito, vale a dire la mancanza di ostacoli (cfr. καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα) generati da una qualche circostanza esterna (διὰ τὴν ἔξωθεν περίστασιν, *Math.* 7.253–254). Per apprezzare il valore e il senso di questa clausola della rappresentazione catalettica, e valutare, così, se, e in che misura, essa possa condividere con le forme di precauzione rispetto all'attendibilità dei sensi che trapelano dal dettato lucreziano una cornice o uno sfondo comuni, è inveitabile tracciare, anzitutto, una sorta di "cronistoria" della καταληπτικὴ φαντασία, ripercorrendone e riscostruendone, per sommi capi e senza pretese di esaustività, le diverse fasi di sviluppo e i graduali sforzi di affinamento cui fu sottoposto il criterio di verità stoico nel corso dell'accesa controversia epistemologica che vide contrapporsi, in particolare, la scuola fondata da Zenone e la fase cosiddetta scettica dell'Accademia inaugurata da Arcesilao di Pitane. Procedendo in tal modo, risulterà, credo, più agevole riconoscere e comprendere le eventuali e possibili connessioni tra l'evoluzione del caposaldo della gnoseologia stoica e la preoccupazione manifestata da Lucrezio circa la disponibilità di condizioni percettive il più possibile ottimali e scevre da intralci. Il confronto con Lucrezio riprenderà in chiusura del paragrafo 7.2.

463 In merito al potere deformante dell'aria, si osservi anche quanto dichiarato in *DRN* 4.955, là dove Lucrezio paragona gli effetti prodotti dal cibo sulle vene attraverso cui esso nutre il corpo ai "colpi" prodotti dall'aria sull'anima attraverso la respirazione.
464 Sull'espressione νεώτεροι στωϊκοί cfr. Gal. *Plen.* 7.527.13–14 Kühn = *SVF* 2.440; Sext. Emp. *Math.* 9.29; Clem. Al. *Strom.* 2.21.129.5; si veda anche Alesse 2018, 152, n. 24.

7 La καταληπτικὴ φαντασία nella disputa tra Stoici e Accademici

7.1 La φαντασία stoica

Diversamente dalla scuola epicurea, che individua nell'αἴσθησις l'asse portante dell'intero processo conoscitivo, la Stoa, pur riconoscendo nella αἴσθησις la sola e ineludibile via d'accesso al mondo esterno,[465] pone al centro della propria teoria epistemologica il concetto di φαντασία, "rappresentazione", "impressione", la quale può venir pensata come un sottoinsieme, assai qualificato, della sensazione epicurea.[466] La φαντασία, infatti, non si riduce alla mera registrazione di un urto che ha luogo tra corpi, ma consiste, stando a quanto ci riporta Aezio (*Plac*. 4.12.1, *Dox*. 401, MR 1610 = *SVF* 2.54), in un'affezione dell'ἡγεμονικόν,[467] che «mostra sé stessa e ciò

465 Come sottolineato da Gourinat 2017, 62–66, il concetto αἴσθησις, nello stoicismo, si caratterizza per un'ambiguità di fondo. Ciò emerge piuttosto chiaramente da tre testimonianze – un passo dello Pseudo–Plutarco (*Plac*. 4.8.1 899D = *SVF* 2.850), uno di Diogene Laerzio (7.52) e uno di Cicerone (*Acad. post.* 41 = *SVF* 1.62) –, le quali ci restituiscono l'ampio ventaglio di significati che il termine αἴσθησις assumeva in seno alla Stoa: (1) la comprensione (κατάληψις/ἀντίληψις) che avviene mediante gli organi di senso, (2) la disposizione (ἕξις), (3) la facoltà (δύναμις), (4) l'attività (ἐνέργεια), (5) il πνεῦμα. «Cette ambiguïté du term "sensation"», sottolinea Gourinat, «explique sans doute quel les stoïciens puissent dire à la fois que toute sensation est vrai et que certaines sont vraies, d'autres fausses» (Gourinat 2017, 63) : tutto dipende a quale fase del processo conoscitivo la eguagliamo. In generale, si può affermare che "sentire" (αἰσθάνεσθαι), per gli Stoici, non è mai il mero subire la rappresentazione di un certo oggetto, o una mera rappresentazione istantanea di quest'ultimo, ma è altresì il cercare di afferrare la realtà esterna con precisione, tramite l'attività del πνεῦμα, diretta dall'egemonico, e non concedere l'assenso a una data rappresentazione se non qualora il πνεῦμα abbia operato un'adeguata ispezione dell'oggetto (Gourinat 2017, 65). È sbagliato, di conseguenza, considerare la sensazione stoica e quella epicurea come sovrapponibili; il saggio stoico, in fondo, ha davvero la sensazione di qualcosa soltanto *dopo* l'assenso (il che, per un epicureo, risulta assolutamente inammissibile; più sensato sarebbe per lui, al limite, il contrario: la sensazione *precede* l'"assenso").

466 Per una presentazione accurata dell'epistemologia stoica in generale, segnalo, oltre al già citato Gourinat 2017, anche Hankinson 2003; Togni 2010; Gourinat 2018.

467 Τὸ ἡγεμονικόν individua, nello Stoicismo antico, e in maniera abbastanza unanime, la parte più importante dell'anima, che esercita l'egemonia sui diversi processi psicofisici dell'individuo (Diog. Laert. 7.159 = *SVF* 2.837). Le parti dell'anima, nello stoicismo, sono otto: l'egemonico, i cinque sensi, l'apparato di fonazione e l'apparato di riproduzione (Aët. *Plac*. 4.21.1–4, *Dox*. 410–411, MR 1711–1712 = *SVF* 2.836). La supremazia dell'ἡγεμονικόν si estende *pneumaticamente* attraverso l'intero corpo per mezzo delle parti dell'anima a esso subordinate, similmente a come i movimenti del polpo si propagano armoniosamente per mezzo dei suoi tentacoli (*SVF* 2.836; cfr. anche Calcid. *In Pl. Ti.* 220 = *SVF* 2.879, in cui il rapporto dell'egemonico con le altre parti dell'anima è

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-008

che l'ha prodotta» (ἡ φαντασία φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν), ed è *causata* da un oggetto esterno attraverso la mediazione dei sensi (δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων, Diog. Laert. 7.51 = *SVF* 2.61) o tramite il pensiero (διὰ τῆς διανοίας). La definizione di φαντασία – similmente a quanto accade, come vedremo a breve, per quella di φαντασία καταληπτική – dovette in realtà suscitare, in seno alla Stoa, un vero e proprio dibattito, intorno al quale siamo informati grazie ai resoconti di Sesto Empirico (*Math.* 7.227–241 = *SVF* 2.56) e Diocle di Magnesia (*apud* Diog. Laert. 7.50 = *SVF* 2.55).[468] Sappiamo che Zenone intendeva la φαντασία come un'«impronta» (τύπωσις)[469] esercitata dall'esterno sull'anima (φαντασία οὖν ἐστι κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ, *Math.* 7.228),[470] dove per anima si intende, appunto, l'ἡγεμονικόν, ossia la sua "parte" dominante (cfr. Diog. Laert. 7.159 = *SVF* 2.837). Cleante, nel tentativo di rendere maggiormente perspicua la definizione zenoniana, interpreta la φαντασία nei termini di "sporgenza e rientranza", di basso e alto rilievo della superficie dell'anima, paragonabile all'impressione di un sigillo su di un blocco di cera vergine (*Math.* 7.228).[471] Questa lettura della definizione zeno-

paragonato a quello che viene a instaurarsi tra un albero e i rami che da esso si dipartono, o tra un ragno e i fili della sua ragnatela, per mezzo dei quali il ragno detiene il controllo di ciò che accade intorno a lui, "sentendo" qualunque entità esterna venga a trovarsi in qualunque punto della rete; su queste immagini, si veda Alessandrelli 2013, 75–76). L'egemonico, in sintesi, rappresenta il centro della vita cosciente degli esseri razionali, che si serve delle altre parti dell'anima come di strumenti al fine di sentire quanto accade intorno a lui. Sull'anima nello stoicismo, si rinvia ancora al lavoro di Gourinat 2017.

468 Com'è noto, nella sua esposizione della logica stoica Diogene Laerzio si attiene a un compendio (ἐν τῇ Ἐπιδρομῇ τῶν φιλοσόφων, 7.48) redatto da Diocle di Magnesia (cfr. 7.49–82). Per le differenti posizioni circa l'effettiva ampiezza del "frammento" di Diocle mi limito qui a rinviare a Celluprica 1989.

469 Termine a cui ricorre Platone, nel *Teeteto* (per es. 192a 4; 194b 5), per designare le "impronte" impresse sull'anima dalle conoscenze. Per un approfondimento sulla questione e relativa bibliografia si veda *infra*, 223, con n. 649.

470 In Sext. Emp. *Math.* 7.227, in realtà, tale definizione non è attribuita esplicitamente a Zenone Cizico; ma che fosse stato lui a formularla sembra essere suggerito tanto da *Math.* 7.231, quanto da Euseb. *PE* 15.20.2 = *SVF* 1.14.

471 L'immagine impiegata dallo stoico rimanda chiaramente a quella utilizzata da Platone nel *Teeteto* in relazione all'ipotesi del κήρινον ἐκμαγεῖον (191c 8–e 1): si troverebbe, nelle nostre anime (ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν), un materiale di tipo plasmabile (ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον) su cui si imprimono (ἀποτυποῦσθαι) le sensazioni e i pensieri (ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις). Già presente in Democrito (Theophr. *Sens*. 51 = VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK), e risalente verosimilmente alla speculazione medica, l'immagine della tavoletta cerata compare anche in Aristotele, precisamente in *De an.* 2(B).12.424a 19 (οἷον ὁ κηρός), 3(Γ).4.430a 1 (γραμματεῖον) e 12.435a 2 (οἷον εἰ εἰς κηρὸν βάψειέ τις), e in *De mem*. 1.449b 30–450a 32. Sul riferimento, da parte degli Stoici, a Pl. *Tht*. 191c 8–e 1. Nella elaborazione della loro definizione di φαντασία, si vedano, in particolare, Ioppolo 1990, 439–440; Long 2006c, 227–229; Togni 2010, 84–95.

niana incontra però le critiche sferrate da Crisippo, che ritiene assurda (ἄτοπον) la concezione per cui la φαντασία sarebbe una sorta di "calco" dell'oggetto da cui è prodotta (*Math.* 7.229): così intesa, infatti, essa, da un lato, finirebbe per ledere l'unità della διάνοια, che si ridurrebbe «a un ammasso contraddittorio di σχήματα»;[472] dall'altro, renderebbe impossibile il darsi della memoria e, per conseguenza, della τέχνη: ogni nuova impronta sulla tavoletta di cera implicherebbe infatti l'oscuramento di quella precedentemente incisa, impedendo la formazione di qualunque sistema di "comprensioni" (καταλήψεις, *Math.* 7.372–373 = *SVF* 2.56). La necessità di preservare l'unità dell'anima e consentire, al contempo, il darsi di relazioni reciproche tra le diverse φαντασίαι (cfr. Cic. *Luc.* 30, ma anche 22), induce Crisippo a ripensare la definizione di φαντασία, suggerendo che Zenone avesse parlato (εἰρῆσθαι) di τύπωσις in luogo di (ἀντί; anche "come equivalente di") ἑτεροίωσις (Sext. Emp. *Math.* 7.230). Solo intendendo la φαντασία come una "alterazione dell'anima" (ἑτεροίωσις ψυχῆς; Diocle di Magnesia – *apud* Diog. Laert. 7.50 – parla di ἀλλοίωσις),[473] e riducendone, così, la portata fortemente materialistica, diviene ammissibile pensare «che lo stesso corpo in una sola volta e nel medesimo tempo, per il verificarsi di molteplici rappresentazioni, accolga molteplici rappresentazioni» (*apud* Diog. Laert. 7.50). Unica è la διάνοια capace di rappresentarsi contemporaneamente più oggetti, dal momento che questi, quando la impressionano, non la "deformano", ma alterano lo stato del suo πνεῦμα.[474]

A differenza della sensazione epicurea, che è ἄλογος e, proprio per questo, sempre vera, la rappresentazione del soggetto razionale, secondo gli Stoici, poiché chiama in causa l'ἡγεμονικόν, è anch'essa razionale e può trasmetterci un contenuto più o meno obiettivo e attendibile. In realtà, è bene precisare che, stando a

472 Alessandrelli 2013, 77.

473 Cfr. anche Gal. *Meth. Med.* 1.6, 10.46 Kühn = *SVF* 2.494, dove la ἀλλοίωσις viene definita come un «movimento secondo la qualità» (μεταβολὴ κατὰ τὸ ποιόν). Sulla φαντασία intesa come "alterazione" dell'egemonico si rinvia in particolare a Togni 2010, 155–166. Il concetto di ἀλλοίωσις compare anch'esso nel *Teeteto* (181d 2 e 5; cfr. comunque anche *Prm.* 138c 3), ove è impiegato da Platone per indicare un tipo di movimento (l'alterazione qualitativa, appunto) distinto dal movimento di traslazione (rettilineo o circolare).

474 Ierodiakonou 2007, 54–55 interpreta il concetto crisippeo di ἑτεροίωσις nei termini di una tensione (τόνος) dell'anima nella sua interezza: «to have an impression, for example of something red, means, according to Chrysippus, that the tension of the whole of the soul changes; to have at the same time another impression, for example of something square, means that the tension of the soul changes in yet another way and the soul is able to differentiate between the two». Per riprendere l'esempio del ragno e della ragnatela (cfr. Calcid. *In Pl. Ti.* 220 = *SVF* 2.879, su cui si veda *supra*, 157, n. 467), si potrebbe dire che quando, per esempio, due insetti incappano nella sua tela, il ragno registra entrambi questi cambiamenti, perché la tensione della tela è stata modificata in modo tale da registrare entrambi i cambiamenti.

Diogene, gli Stoici operavano, tra le φαντασίαι, due distinzioni; la prima interveniva tra φαντασίαι che possiedono un'origine sensibile (αἰσθητικαί), ottenute per mezzo di uno o più organi sensoriali, e φαντασίαι che non la possiedono (οὐκ αἰσθητικαί), ottenute esclusivamente attraverso la mente, come accade nel caso delle rappresentazioni degli incorporei (τὰ ἀσώματα, Diocl. *apud* Diog. Laert. 7.51 = *SVF* 2.61). La seconda distinzione, invece, maggiormente rilevante nell'economia del nostro discorso, era tracciata tra φαντασίαι λογικαί e φαντασίαι ἄλογοι, dove le prime si identificherebbero con dei "processi di pensiero" (νοήσεις εἰσίν), mentre le seconde sarebbero prive di nome (Diocl. *apud* Diog. Laert. 7.51 = *SVF* 2.61). È plausibile pensare che le φαντασίαι ἄλογοι fossero quelle proprie dei bambini (cfr. Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* 5.5.2, 316.23–27 De Lacy = *SVF* 3.229a) e degli animali, considerati, dagli Stoici, privi di λόγος. In tal senso, è bene specificare che quando si parla di φαντασίαι stoiche senza ulteriori specificazioni, il riferimento è alle φαντασίαι λογικαί, ossia alle rappresentazioni di esseri umani adulti. Requisito minimo della φαντασία razionale è il fatto che essa si verifichi nell'ἡγεμονικόν di un essere vivente.[475]

7.2 La definizione di καταληπτικὴ φαντασία

Ancora Diocle di Magnesia ci informa che, tra le φαντασίαι, vi sono anche «apparenze che è come se derivassero da cose esistenti» (ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι, *apud* Diog. Laert. 7.51 = *SVF* 2.61). Se alcune φαντασίαι altro non sono che ἐμφάσεις, rappresentazioni ingannevoli della realtà, ne consegue che non tutte le φαντασίαι possono fungere da criteri del vero. Per poter pervenire a una conoscenza certa e fondata, in altri termini, riferirsi alle φαντασίαι (λογικαί) in quanto tali non basta, ma occorre operare una selezione tra di esse, funzionale ad accogliere esclusivamente quelle comprensive (καταληπτικαί), ovvero quelle che posseggono la caratteristica di riprodurre in maniera assolutamente fededegna l'oggetto da cui provengono (cfr. Cic. *Acad. post.* 40–41, cfr. *SVF* 1.60–62), consentendo il pieno coglimento/la piena comprensione (κατάληψις) della realtà esterna. Solo le καταληπτικαὶ φαντασίαι, le uniche realmente chiare e distinte, possono assurgere a criterio di verità,[476] laddove Epicuro, avallando una posizione – almeno

475 Sulla questione, e specialmente sull'identificazione delle φαντασίαι λογικαί con delle νοήσεις, si veda almeno Alessandrelli 2013, 82–85.

476 A partire da Diog. Laert. 7.54 (*SVF* 2.105), si potrebbe pensare all'esistenza di un disaccordo interno alla scuola stoica circa l'individuazione del criterio di verità. Nel passo, in realtà, si legge che mentre Crisippo, seguito da Antipatro e Apollodoro, lo identificava con la rappresentazione catalettica, Boeto di Sidone «ammette una pluralità di criteri (κριτήρια πλείονα ἀπολείπει): l'intel-

all'apparenza – più paradossale, ascriveva il ruolo di criterio di verità ugualmente e indifferentemente a *tutte* le impressioni sensoriali.

Diocle (*apud* Diog. Laert. 7.49 = *SVF* 2.52) qualifica il rapporto tra διάνοια e φαντασία attraverso il verbo πάσχειν, la cui semantica ci riporta tanto all'azione del "patire", quanto a quella del "ricevere". Dal punto di vista fisico, infatti, la διάνοια, colpita da un oggetto esterno, "subisce" un'alterazione; da un punto di vista "fenomenologico", invece, essa "riceve" un certo contenuto, dal momento che nel corso del processo di alterazione da cui è interessata le si rende manifesto qualcosa (il φαντασθέν), che non è detto restituisca fedelmente l'oggetto che l'ha prodotta (il φανταστόν).[477] Nell'animale e nel bambino, la φαντασία (che in questo caso abbiamo ricordato essere ἄλογος), unita all'impulso (ὁρμή), che è «un impeto dell'anima verso qualcosa di specifico» (φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος, Stob. 2.86.17 = *SVF* 3.169), dà seguito all'azione. Questo perché tanto l'animale, quanto l'infante, hanno ricevuto dalla natura un'appropriazione o affinità (οἰκείωσις) rispetto a se stessi, grazie alla quale il loro "impulso primario" (πρώτη ὁρμή), ossia l'impulso a conservare se stessi, li porta a discernere le cose naturali (κατὰ φύσιν), utili alla conservazione, da quelle che non lo sono (cfr. Diog. Laert. 7.85–86 = *SVF* 3.178; Cic. *Fin.* 3.16–18 = *SVF* 3.182; Sen. *Ep.* 121.5, 10, 14 = *SVF* 3.184). Propriamente parlando, tuttavia, all'animale e al bambino è negata la possibilità di una distinzione tra φαντασθέν e φανταστόν, e, di conseguenza, la possibilità di discernere una rappresentazione veritiera da una ingannevole. Negli esseri umani adulti, diversamente, viene a crearsi una sorta di "distanza" tra le rappresentazioni e gli impulsi, da un lato, e i loro oggetti, dall'altro. Tale distanza dischiude il campo d'azione proprio dell'assenso (συγκατάθεσις), quella particolare

letto (νοῦν), la sensazione (αἴσθησιν), la propensione (ὄρεξιν) e la scienza (ἐπιστήμην)». E subito dopo si aggiunge: «Crisippo d'altra parte nel primo libro del *Peri logou* prende le distanze da lui sostenendo che criteri sono la sensazione e la prolessi» (ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν, trad. Gigante 1983 lievemente modificata). Più che a un disaccordo nell'attribuzione di un ruolo privilegiato, tra i criteri del vero, alla rappresentazione catalettica, gli Stoici dibattevano, con buona probabilità, intorno alle entità alle quali era possibile riconoscere, in una certa misura, un qualche valore criteriale.

477 Per provare a chiarire la differenza che intercorre tra φαντασθέν e φανταστόν, si potrebbe affermare quanto segue. Laddove il φανταστόν è ciò da cui la φαντασία scaturisce, ossia l'"oggetto" di una φαντασία, il φαντασθέν è ciò di cui la φαντασία è φαντασία, ossia ciò che potremmo definire come il suo "contenuto rappresentativo" (cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.187–188, da cui si evince piuttosto chiaramente che il φαντασθέν non è l'oggetto che causa la rappresentazione, ossia, nella fattispecie, una cordicella di giunco [il φανταστόν], bensì il modo in cui esso si mostra al soggetto percipiente, ossia la vipera). Sulla questione, si vedano Ioppolo 1989, 236; Striker 1996a, 61, n. 57.

"facoltà" mediante cui l'anima dà la propria approvazione al contenuto proposizionale delle rappresentazioni, atto che diviene, nell'uomo adulto, *condicio sine qua non* del percepire e dell'agire. Le rappresentazioni, dunque, vengono sottoposte all'assenso dell'anima, assenso che è in noi stessi ed è volontario e inevitabile al contempo, data la forza e la cogenza connesse all'ἐνάργεια della rappresentazione catalettica. La conoscenza/comprensione, dunque, altro non è che l'assenso alle rappresentazioni catalettiche (*Math.* 7.151, 397 = *SVF* 2.90–91), e l'insieme delle varie conoscenze/comprensioni costituisce la base della scienza (ἐπιστήμη, Cic. *Luc.* 145 = *SVF* 1.66).[478]

La definizione della rappresentazione catalettica, unitamente al rapporto che intercorre tra essa e l'assenso, costituisce uno degli aspetti più spinosi della teoria stoica della conoscenza, nonché quello su cui gli Stoici più volte furono costretti a intervenire nel tentativo di provare a difendere dagli attacchi dell'Accademia "scettica" il loro criterio di verità (rendendolo via via sempre più rigoroso) e la possibilità di pervenire a una conoscenza obiettiva del mondo. Secondo Zenone, è catalettica solamente la rappresentazione che soddisfa i due requisiti (o clausole) seguenti:[479]

1. proviene da un oggetto reale, ossia è ἀπὸ ὑπάρχοντος (dove il verbo ὑπάρχειν indica qui l'essere presente in modo attuale di un oggetto che colpisce l'apparato sensoriale, a prescindere dal grado di precisione e definizione del contenuto rappresentativo);[480]
2. è conforme all'oggetto reale, del quale coglie e conserva in maniera fededegna la totalità dei caratteri, vale a dire l'esatta configurazione.[481]

478 Zenone, al fine di descrivere le varie fasi del processo gnoseologico, ricorreva al noto paragone della mano, in cui la scienza (ἐπιστήμη) veniva raffigurata dalla presa salda della mano sinistra sul pugno destro (cfr. Cic. *Luc.* 145). Sul tema, si rinvia in particolare a Ioppolo 1986, spec. 71–87.

479 In generale, sulla definizione e le clausole della rappresentazione catalettica, si tenga conto senz'altro di Ioppolo 1990; Togni 2006 e 2010, 95–120.

480 Si veda Alesse 2018, 149. Degne di nota, su questo punto, anche le considerazioni svolte da Sedley 2002b, 137–148, in cui si suggerisce di intendere l'occorrenza del verbo ὑπάρχειν che compare nella prima clausola della definizione della rappresentazione catalettica sulla base del valore che il medesimo verbo possiede (nella dottrina stoica) in relazione al tempo presente (che pure rimane, ben s'intende, un incorporeo), cfr. spec. Stob. 1.8.42 = *SVF* 2.509 («A suo [*scil.* di Crisippo] giudizio esiste davvero solo il tempo presente (μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα): il passato e il futuro ci sono (ὑφεστάναι μέν), ma non sussistono attualmente (ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς)», trad. Radice 2002).

481 Cic. *Luc.* 18 e 77 = *SVF* 1.59; Diog. Laert. 7.46 e 50 = *SVF* 2.53 e 60; Sext. Emp. *Math.* 7.152 = *SVF* 2.90.

Ma esistono siffatte rappresentazioni vere, che portano in sé il contrassegno della loro oggettività? È esattamente a questo punto che si inserisce la critica da parte dell'Accademia "scettica". Arcesilao articolò la propria disupta contro la possibilità stessa della κατάληψις facendo leva, in particolare, sulle seguenti obiezioni:

a. la κατάληψις è un puro nome: essa, infatti, non corrisponde ad alcunché, dal momento che se si verifica nel saggio è scienza (ἐπιστήμη); se si verifica nello stolto è opinione (δόξα);[482]
b. in quanto definita come assenso alla rappresentazione catalettica, la κατάληψις è inesistente: l'assenso, infatti, non può essere dato a una rappresentazione, bensì a un giudizio espresso sotto forma di assioma (ἀξίωμα), che solo può essere detto vero o falso (il contenuto di una φαντασία, in altri termini, deve essere espresso in forma articolata, ovvero in forma proposizionale);[483]
c. la κατάληψις è inesistente, in quanto inesistente è la rappresentazione catalettica, dacché non si dà una rappresentazione vera tale da non ammettere il darsi di una rappresentazione falsa, indistinguibile da essa. In altri termini: è impossibile distinguere una rappresentazione vera da una falsa.[484]

Se non esiste la κατάληψις, tutto diviene ἀκατάληπτον ("incomprensibile"), e viene meno, per conseguenza, la possibilità stessa di conoscere qualcosa. Non è questa la sede per approfondire la maniera in cui gli Stoici fecero fronte a suddette obiezioni. Basti qui ricordare che, in risposta al punto (a), Zenone approfondì il suo concetto di "scienza". Certamente anche la κατάληψις, al pari della ἐπιστήμη, è salda e sicura, ma si tratta di una saldezza e una sicurezza di tipo differente, dal momento che la saldezza e la sicurezza che qualificano la ἐπιστήμη le derivano dal suo essere una particolare disposizione (ἕξις), ossia la disposizione dell'egemonico del saggio, che è in grado di accogliere *esclusivamente* rappresentazioni vere.[485] Per quanto concerne la seconda obiezione (b), invece, la questione è piuttosto controversa. Una testimonianza di Stobeo (2.7.9b = *SVF* 3.171) in cui si

482 Sext. Emp. *Math.* 7.153 = *SVF* 1.59.

483 Sext. Emp. *Math.* 7.154 (passo non incluso negli *SVF*, in quanto la posizione espressa è considerata da von Arnim come un riflesso della critica di Arcesilao, e non della dottrina di Zenone). Su questa punto della polemica Arcesilao sembra seguire Pl. *Tht*. 184–187 (si veda, in particolare, Ioppolo 1990, spec. 439–441). La rappresentazione catalettica, in questo senso, altro non sarebbe che una intuizione immediata dell'oggetto esterno, come suggerito, del resto, dalla metafora della luce (φῶς, da cui Crisippo fa derivare, attraverso un gioco etimologico, il concetto di φαντασία). Cfr. Aët. *Plac*. 4.12.1, *Dox*. 401, 14 MR 1611 = *SVF* 2.54. In merito, si veda Ioppolo 1990, 443.

484 Cic. *Luc*. 77; Sext. Emp. *Math.* 7.154–155.

485 Cfr. Diog. Laert. 7.165 e 47 = *SVF* 1.68; Sext. Emp. *Math.* 7.39 = *SVF* 2.132; Stob. 2.7.51 = *SVF* 3.112. Sul concetto zenoniano di ἕξις come "tensione pneumatica" (πνευματικὸς τόνος), cfr. Philo *Aet*. 23–24 = *SVF* 1.106.

legge che gli assensi sono rivolti ai giudizi (ἀξιώμασί τισι)[486] sembra rimanere «parfaitement isolé»;[487] d'altro canto, come suggerito da Michael Frede, risulta maggiormente sensato parlare di assenso alle rappresentazioni che alle proposizioni, poiché uno stesso contenuto proposizionale può essere pensato in maniere differenti.[488] Una soluzione che mi pare convincente è quella avanzata da J. -B. Gourinat: dal momento che una proposizione altro non è che un tipo particolare di λεκτόν (cfr. Diocl. *apud* Diog. Laert. 7.66 = *SVF* 2.186: ἀξίωμα μὲν γάρ ἐστιν ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα), e che quest'ultimo, a sua volta, è ciò che è suscettibile di essere espresso mediante una rappresentazione (cfr. Sext. Emp. *Math.* 8.11 = *SVF* 2.166), ne segue che, dal punto di vista del processo fisiologico, l'assenso è dato alla rappresentazione, dal punto di vista del tipo di esprimibile, e del contenuto della rappresentazione in oggetto, l'assenso è dato alla proposizione.[489]

L'obiezione che risulta però maggiormente rilevante, ai fini del mio discorso, è certamente la terza tra quelle esposte poc'anzi (c). Il punto centrale dell'argomentazione di Arcesilao, che verrà poi ripreso anche dai discepoli di costui (Carneade *in primis*), è la messa in luce dell'impossibilità di individuare la rappresentazione catalettica, poiché essa non è mai in grado di escludere l'esistenza di un'impressione falsa corrispondente a quella vera e identica a essa sotto il profilo qualitativo. Ciò che Arcesilao pone in discussione, dunque, non è l'esistenza di rappresentazioni vere, bensì la possibilità di discernere le rappresentazioni vere (catalettiche) da quelle false (non catalettiche, cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.163): tra di esse, infatti, non v'è differenza alcuna nell'indurre l'uomo ad assentire.

Quest'obiezione mossa da Arcesilao costrinse gli Stoici a un ripensamento e affinamento della loro posizione, allo scopo di salvaguardare la possibilità della κατάληψις. Venne così aggiunta, da Crisippo, una terza clausola alla definizione della rappresentazione catalettica:

3. è catalettica solo la rappresentazione che è chiara ed evidente in modo tale da non poter provenire se non da quel preciso oggetto che è rappresentato.[490]

La strategia di Crisippo consistette nell'enfatizzare l'aspetto oggettivo che contraddistingue la rappresentazione catalettica dalla rappresentazione che catalet-

486 Questo passo è sfruttato, tra gli altri, da Inwood 1985, 56–57 e Voelke 1973, 30, per affermare che per gli Stoici, propriamente parlando, l'oggetto immediato dell'assenso è una proposizione.
487 Gourinat 2017, 85.
488 Frede 1987, 152–156. Si veda anche Frede 1986, 103–107.
489 Gourinat 2017, 91.
490 Cic. *Luc*. 18 = *SVF* 1.59; Diog. Laert. 7.46 e 50 = *SVF* 2.53 e 60; Sext. Emp. *Math.* 7.152 = *SVF* 2.90.

tica non è:[491] è catalettica quella rappresentazione che, in virtù della propria evidenza (ἐνάργεια) e della propria efficacia (essa ci colpisce, è πληκτική), «per poco non ci trascina, come essi [*scil.* gli Stoici] dicono, per i capelli, inducendoci all'assenso e non avendo bisogno di alcun'altra cosa per imprimersi in cosiffatto modo o per evidenziare la propria distinzione rispetto agli altri tipi di rappresentazione» (Sext. Emp. *Math.* 7.257).[492] L'elemento che contraddistingue la rappresentazione catalettica è il suo carattere ineluttabile, che si traduce nell'immediatezza della reazione che essa provoca in colui che la percepisce.[493] La controffensiva di Carneade consistette, allora, nel rilevare, rispetto alle φαντασίαι false,

d. che esse sono evidenti (ἐναργεῖς) ed efficaci (πληκτικαί) quanto quelle vere;
e. che a esse conseguono azioni perfettamente corrispondenti a quelle che seguono alle rappresentazioni catalettiche (τὸ τὰς ἀκολούθους πράξεις ἐπιζεύγνυσθαι, Sext. Emp. *Math.* 7.403).

Appellandosi all'indiscernibilità (ἀπαραλλαξία) di oggetti quali le monete appartenenti allo stesso conio, le uova o i gemelli omozigoti – tutte entità che, seppur fisicamente autonome e differenti, producono la medesima impressione – Carneade, riallacciandosi a un'argomentazione già intrapresa da Arcesilao, cercava di denunciare l'impossibilità di riconoscere, tra tanti messaggeri, quelli davvero attendibili e capaci (*Math.* 7.405–408 = *SVF* 2.67).[494] Grazie alla loro dottrina metafisica, tuttavia, gli Stoici erano in grado di far fronte all'argomento "scettico"–accademico degli in-

491 Ioppolo 1986, 90–91, 199.

492 Sext. Emp. *Math.* 7.257: αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν, καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προσπίπτειν ἢ εἰς τὸ τὴν πρὸς τὰς ἄλλας διαφορὰν ὑποβάλλειν («… essa essendo evidente ed eccitante, per poco non ci trascina, come essi dicono, per i capelli, inducendoci all'assenso e non avendo bisogno di alcun'altra cosa per imprimersi in cosiffatto modo o per evidenziare la propria distinzione rispetto agli altri tipi di rappresentazione», trad. Russo 1975).

493 Cfr. Crisippo in Plut. *De stoic. rep*. 1057A. Il ricorso al verbo εἴκειν, "cedere" (εἶξις, "cedimento"), da parte di Crisippo, pone il rilievo, come rimarcato da Ioppolo 1986, 90 e n. 5, l'immediatezza con cui viene accordato l'assenso alla rappresentazione che è ἐναργὴς καὶ πληκτική.

494 Cfr. Anche Plut. *Comm. not*. 1077C. Una prima formulazione dell'argomento della ἀπαραλλαξία è rintracciabile, a mio avviso, in Pl. *Tht*. 158c. Per la metafora del messaggero incapace, in relazione alla rappresentazione catalettica, cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.163 (ma anche Cic. *Luc*. 81). Credo sia interessante rilevare che il termine ἀπαραλλαξία compare anche in più luoghi del *De signis* di Filodemo (cfr. spec. coll. VI.1 e 9; IX.11; XXXVII.27 De Lacy/De Lacy), in cui esso designa l'identità (in quanto contrapposta alla similarità) cui si appellavano gli Stoici nelle loro controbiezioni al metodo secondo similarità epicureo («prenderemo come base per l'inferenza da segni ciò che è identico/indiscernibile (τὸ ἀπαράλλακτον) o ciò che è simile (τὸ ὅμοιον) o quale grado di somiglianza che una cosa presenta?», coll. V.37–VI.4 De Lacy/De Lacy, trad. mia dall'originale inglese di De Lacy/De Lacy 1978; mi occupo nel dettaglio di questo tema in Rover (*forthcoming*, a).

discernibili. La rappresentazione catalettica non potrebbe provenire «da ciò che non esiste» (οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος, Diocl. *apud* Diog. Laert. 7.50 = *SVF* 2.55), vale a dire, da un oggetto diverso da quello che mostra, perché, laddove vi sia un grado sufficiente di esperienza, è possibile dirimere anche i casi più difficili: ogni oggetto individuale esistente, infatti, ha una sua qualità propria (ἰδία ποιότης) che lo distingue da altri corpi simili, sicché nessun oggetto risulta, in realtà, assolutamente identico a un altro.[495]

Ciò che si evince a partire dagli elementi sinora posti in luce è che non è per nulla semplice "riconoscere", o, meglio, "ottenere" una rappresentazione comprensiva. E come la madre è in grado, essendo avvezza ad osservarli, di distinguere i figli gemelli, che per gli estranei risultano assolutamente identici, così solo colui che possiede una certa abilità e competenza riesce a operare una distinzione tra le cose vere e quelle false (Cic. *Luc*. 57). E qualora gli si presentino «oggetti simili che egli non abbia davanti a sé contraddistinti, sospenderà il suo assenso, e non lo darà a nessuna rappresentazione che non abbia tale qualità quale non può avere il falso», e per discernere somiglianze come queste dovrà innanzitutto ricorrere a un'assidua frequenza (Cic. *Luc*. 57).[496] Proprio in questo modo, infatti, coloro che «solevano allevare moltissime galline a scopo di guadagno» divenivano, con il tempo e l'esperienza, a tal punto competenti da riuscire quasi sempre a stabilire, attraverso un attento sguardo all'uovo, «quale gallina lo avesse prodotto» (Cic. *Luc*. 57).[497]

Carneade, lo abbiamo appena ricordato, contestava la terza clausola della rappresentazione catalettica (aggiunta da Crisippo ai due requisiti ricavabili dalla definizione zenoniana), sulla base della constatazione che talvolta le rappresentazioni a seguito delle quali siamo spinti ad agire si rivelano, in un secondo momento, essere false (Sext. Emp. *Math.* 7.402–407). In reazione a questa critica, gli Stoici "più recenti" (νεώτεροι τῶν στωικῶν), come ci informa sempre Sesto Empirico, asseriscono che la rappresentazione catalettica funge da criterio di verità

495 Cfr. per esempio Cic. *Luc.* 56. Conviene ricordare che l'interesse degli Stoici è rivolto primariamente alle modalità che determinano la materia fino a ottenere un individuo particolare, il quale è definito attraverso le sue qualità singolari, le sue disposizioni e le relazioni da lui intessute con l'ambiente che lo circonda. In merito, rimando al lavoro di Alesse 2008, nonché al recente volume di Bourbon 2019, e al contributo di Mazzetti 2023.

496 Cic. *Luc*. 57: *cum ei res similes occurrant quas non habeat dinotatas, retenturum adsensum nec umquam ulli uiso adsensurum nisi quod tale fuerit quale falsum esse non possit. Sed et ad ceteras res habet quandam artem qua uera a falsis possit distinguere, et ad similitudines istas usus adhibendus est.*

497 Cic. *Luc*. 57: *tamen hoc accepimus, Deli fuisse complures saluis rebus illis, qui gallinas alere permultas quaestus causa solerent; ii cum ouum inspexerant quae id gallina peperisset dicere solebant*.

esclusivamente laddove essa "non presenti alcun ostacolo" (καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα, *Math.* 7.253).[498] La dicitura νεώτεροι τῶν στωικῶν, nei resoconti dossografici, compare sempre dopo l'esposizione di una teoria ascrivibile con certezza a Crisippo o a Stoici a lui precedenti (ἀρχαιότεροι τῶν στωικῶν).[499] Nel caso della dossografia sul criterio, Sesto riferisce che Carneade polemizzava contro le tre clausole della rappresentazione catalettica stoica, e in particolare con la terza, sicché gli Stoici "più recenti", i quali introducono la precisazione circa l'assenza di ostacoli, sono verosimilmente gli Stoici contemporanei di Carneade o quelli a lui posteriori (ricordiamo che Carneade divenne scolarca intorno al 160 a.C., rinunciando allo scolarcato intorno al 137/136 a.C.). F. Alesse, a mio avviso correttamente, propone di individuare nel requisito menzionato da Sesto la *quarta* clausola della definizione della καταληπτικὴ φαντασία: se e solo se questa quarta condizione risulta soddisfatta, e dunque se e solo se non v'è alcun tipo di impedimento da parte di una qualche circostanza esterna che rende la rappresentazione ricevuta ἄπιστος ("non degna di fede", ossia "inverosimile", "improbabile"), il carattere comprensivo della rappresentazione ha un'efficacia e una forza tale da trascinarci per i capelli all'assenso.[500] Il "meccanismo" che sottostà a questa (presunta) quarta clausola è in realtà assai sottile e piuttosto complesso, e conviene perciò provare a esplicitarlo e chiarirlo, onde evitare facili fraintendimenti. La quarta clausola, per così dire, non si pone, propriamente, sullo stesso livello delle altre tre. Infatti, mentre le tre precedenti restituiscono i caratteri essenziali della rappresentazione catalettica, il requisito menzionato da Sesto concerne l'*uso*

498 Sext. Emp. *Math.* 7.253 e 257 : Ἀλλὰ γὰρ **οἱ μὲν ἀρχαιότεροι** τῶν στωικῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, **οἱ δὲ νεώτεροι** προσετίθεσαν **καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα**. ἔσθ' ὅτε γὰρ καταληπτικὴ μὲν προσπίπτει φαντασία, ἄπιστος δὲ διὰ τὴν ἔξωθεν περίστασιν [...] ἐνθένδε οὐχ ἁπλῶς κριτήριον γίνεται τῆς ἀληθείας ἡ καταληπτικὴ φαντασία, **ἀλλ' ὅταν μηδὲν ἔνστημα ἔχῃ** («Gli Stoici più antichi asseriscono che criterio della verità è questa rappresentazione apprensiva; quelli più recenti, invece, vi hanno aggiunto la precisazione "purché essa non presenti alcun ostacolo". Talvolta si riscontra una rappresentazione che è, sì, catalettica, ma che è pure non–probabile a causa di una qualche circostanza esterna. [...] Da qui si evince che la rappresentazione apprensiva non s'identifica in senso assoluto col criterio della verità, ma s'identifica con esso solo quando non presenti alcun ostacolo», trad. Russo 1975; il passo, come già ricordato, non è compreso negli *SVF*). L'argomento dell'assenza di ostacoli compare anche in *Math.* 7.424.

499 Oltre alla testimonianza sestana, cfr. anche Gal. *Plen*. 7.527 Kühn = *SVF* 2.440; Sext. Emp. *Math.* 9.29 (insieme a Sen. *Ep*. 90); Clem. Al. *Strom*. 2.21.129.5. Si veda anche *supra*, 156.

500 Alesse 2018, 152–158. A quest'interpretazione "positiva" dell'argomento dell'assenza di ostacoli, se ne contrappone una maggiormente incline a intenderlo come un infruttuoso "aggiustamento" della dottrina del criterio precedente. Per una panoramica sulla questione, e per i dovuti riferimenti bibliografici, si vede ancora Alesse 2018, spec. 153–154.

della rappresentazione catalettica come criterio.[501] Capita, cioè, come ben puntualizzato da Alesse, che pur avendo accordato l'assenso a una rappresentazione catalettica, non siamo in grado di servircene come criterio di verità, a causa di un impedimento dovuto a qualche circostanza straordinaria o a qualche fattore inusuale.[502] Gli esempi riportati da Sesto (tratti dall'*Alcesti* e dall'*Elena* di Euripide)[503] sono illuminanti; si consideri il caso dell'*Elena*: arrivato in Egitto, sull'isola di Faro, e convinto di aver lasciato Elena (ove invece non v'era che il simulacro della donna), Menelao, trovandosi la moglie in carne ed ossa dinanzi, e pur ricevendo della donna una rappresentazione catalettica, è impossibilitato dal suo stesso λόγος a concedere l'assenso a quest'ultima e a servirsene come criterio del vero.[504] La quarta clausola, dunque, come suggerisce Alesse, va intesa non tanto come una "correzione" della formulazione stoica originaria, ma come

> il tentativo di dirimere la questione di come una rappresentazione catalettica sia anche il criterio di verità e, come tale, possa essere causa di un'azione. [...] Grazie a Carneade gli Stoici sono indotti a valutare l'efficacia criteriologica della rappresentazione catalettica da una nuova angolatura, quella dell'agire pratico. [...] questi Stoici non mettono in dubbio che la rappresentazione catalettica riceva l'assenso [...] Essi mettono in dubbio che la rappresentazione catalettica sia, sempre e immancabilmente, il criterio di verità,

scindendo, così, la nozione di *criterio di verità* da quella di *contenuto rappresentativo vero*, e, di conseguenza, da quella di assenso.[505] Gli esempi euripidei di Admeto e Menelao ripresi da Sesto in *Math.* 7.254–257 lasciano intendere che gli ostacoli capaci di vanificare la funzione di criterio di verità della καταληπτικὴ φαντασία, che pure vengono definiti nei termini di "circostanze esterne", siano esperienze o apprensioni passate, meglio si presterebbero a essere classificati come "circostanze interne", relative, cioè, al λόγος del percipiente e al suo bagaglio conoscitivo. A mia conoscenza, nulla – tra quanto ci rimane della produzione dei membri del Giar-

501 Alesse 2018, 154.

502 Alesse 2018, 154. Si veda anche Togni 2010, 153–155.

503 Eur. *Alc*. 1008–1163; *Hel*. 546–549, 556–563.

504 Sempre stando a Sext. Emp. *Math.* 7.180, l'episodio era impiegato anche da Carneade come esempio di rappresentazione fuorviante. Il che potrebbe costituire una prova in favore del fatto che i νεώτεροι τῶν στωικῶν di cui stiamo trattando furono spinti a introdurre una quarta clausola alla definizione della rappresentazione catalettica proprio dalle critiche che Carneade rivolgeva loro. Anche se non è da escludere, come sottolineato da Togni 2010, 154, che l'esempio sia, all'origine, crisippeo. Lo studioso ricorda, per altro, come la figura di Menelao costituisca, per gli Stoici, l'emblema dell'uomo debole, dell'uomo comune, che, in ragione dell'atonia della propria anima, da un lato, ha una percezione confusa della realtà che lo circonda, dall'altro, muovendosi sulla base delle credenze che si forma a partire dalla sua percezione indistinta, agisce in maniera scorretta (Togni 2010, 154, e 153, n. 248, ma anche 55 e 59, con n. 99).

505 Alesse 2018, 156.

dino – suggerisce che un'argomentazione simile sia mai stata sviluppata in ambito epicureo. Mi chiedo, tuttavia, se la dicitura ἔξωθεν περίστασις impiegata da Sesto in relazione agli Stoici non possa risultare calzante anche nel caso della canonica epicurea e, nella fattispecie, di quella che ritroviamo nel poema lucreziano. Il termine ἔνστημα (cfr. *Math.* 7.254), del resto, si presta a designare tanto l'obiezione[506] proveniente dall'interno – proveniente, cioè, dal proprio λόγος e dettata dalle esperienze collezionate in precedenza – quanto l'ostacolo inteso come entità/stato di cose "fisicamente" connotabile, come un'alterazione della facoltà cognitiva, o il mancato funzionamento di un organo sensorio, oppure, ancora, la presenza di condizioni esterne al soggetto che impediscono una corretta percezione (distanza, cattiva illuminazione, ecc.).[507] Nel capitolo che segue vorrei quindi provare a mostrare in che maniera la cosiddetta quarta clausola della definizione stoica della rappresentazione catalettica possa rivelarsi di estremo vantaggio qualora si intenda rendere ragione di alcuni atteggiamenti "precauzionali" del dettato lucreziano, e, più in generale, in che maniera il graduale processo di miglioramento a cui gli Stoici sottoposero quest'ultima, possa contribuire a collocare la polemica antiscettica dispiegata dal poeta all'interno di una cornice filosofica di riferimento cronologicamente successiva a quella in cui operava Epicuro.

506 Con questo significato il termine compare anche in Epicur. *Pyth*. 91.

507 In *Math.* 7.424 (= *SVF* 2.68), tra i requisiti previsti dagli Stoici per il darsi di una αἰσθητικὴ φαντασία Sesto Empirico annovera anche il sensorio (τὸ αἰσθητήριον), che, evidentemente, deve funzionare correttamente, il luogo (τόπος), il modo (πῶς), inteso, verosimilmente, come circostanze esterne (così traduce anche Radice), e la διάνοια, la quale, come precisato poco dopo dallo stesso Sesto, non deve trovarsi in uno stato di alterazione (παρὰ φύσιν), che altrimenti l'apprensione/percezione (ἀντίληψις) non potrebbe essere preservata (οὐ σωθήσεται).

8 “Ciò che attende”: Lucrezio tra Epicuro, Carneade e gli Stoici

Ritenere che le vicende e le dispute che condussero al progressivo affinamento del criterio di verità stoico abbiano lasciato totalmente indifferenti gli Epicurei risulta, a mio modo di vedere, scarsamente credibile. Anche verso i membri del Giardino, come si è avuto modo di constatare, Arcesilao e seguaci non esitarono a sferrare i loro attacchi. Nei confronti di Colote, tuttavia, la disputa rimaneva necessariamente circoscritta al solo piano dell’etica, poiché l’αἴσθησις di Epicuro costituiva, agli occhi degli “Scettici”, un messaggero ancor meno “qualificato” e attendibile della già inaffidabile καταληπτικὴ φαντασία stoica, sicché la messa fuori gioco del criterio stoico rendeva superflua la confutazione del criterio epicureo. Diviene dunque lecito domandarsi se gli Epicurei, nel corso del tempo, non abbiano anch’essi provato a “ripensare” e, in qualche misura, “ridefinire” con maggior rigore il loro canone del vero, sin tanto da renderlo “idoneo”, pur senza snaturarlo, a partecipare *anche* sul piano gnoseologico al dibattito scatenato dall’Accademia “scettica”, impegnata ad oppugnare ogni pretesa di cogliere in maniera veridica e sicura la realtà delle cose. In fondo, la polemica rappresentava (e rappresenta) lo strumento preferenziale per costruire e rafforzare il proprio pensiero in opposizione a quello altrui, sicché il poter prendere parte ai dibattiti e alle dispute correnti diveniva un requisito imprescindibile per la plasmazione e il consolidamento della propria identità filosofica.[508] Ciò che vorrei qui suggerire è che proprio nel *DRN* è forse possibile rintracciare un tentativo di “affinamento” della sensazione epicurea; un tentativo supportato, verosimilmente, da una (parziale) alleanza con la Stoa e funzionale a consentire alla gnoseologia epicurea di competere con la sfida scettica (con cui il fondatore del Giardino, propriamente, non ebbe la possibilità di misurarsi).

8.1 Τὸ προσμένον epicureo

Il fatto che il motivo dell’assenza di ostacoli compaia in più occasioni nel libro IV di Lucrezio, potrebbe far pensare a una qualche “contaminazione” (*mutatis mutandis*) da parte della dottrina stoica[509] – che ne aveva fatto una clausola della

508 Dal Pra 1950, 9–15.

509 Sulla questione degli elementi di stoicismo rintracciabili nel *DRN* lucreziano, segnalo, oltre a Kleve 1978 e Schmidt 1990, Piazzi 2005 e Montarese 2012, incentrati entrambi sui versi 635–920 del I libro del *DRN* (si veda l’Introduzione al presente lavoro). Si rinvia, infine, a Verde 2022a, 165–166, e 2023a, in cui si discute l’assonanza tra Cleom. *Cael.* 2.1.357–413 (sappiamo che Cleomede

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-009

propria rappresentazione catalettica –, forse dettata proprio dall’esigenza (marcatamente difensiva) di rendere la dottrina di Epicuro immune agli attacchi sferrati dalle posizioni che avversavano il “radicale” assunto epicureo dell’assoluta veridicità dei sensi. Si consideri, ancora una volta, il classico esempio della torre: come precedentemente accennato, è come se per Epicuro l’urto registrato dalla sensazione fosse vero in ogni caso, anche là dove la distanza – o qualche altro impedimento – deformi i contorni dell’oggetto, mentre per Lucrezio sembra che l’unico urto davvero affidabile e veridico fosse quello che ha luogo nelle condizioni più auspicabili, sicché l’impatto registrato dal *sensus* in una situazione di “imprecisione” (come nel caso di una percezione visiva ottenuta da una posizione poco favorevole) risulta esso stesso “impreciso” e, dunque, incapace di veicolare un contenuto pienamente veritativo. Dacché questa particolare prospettiva assunta dal poeta emerge pochi versi prima del serrato attacco finale contro lo “scetticismo” (*DRN* 4.469–521), ritengo vi siano buone ragioni per intravedere nella “prudenza” lucreziana una strategia escogitata al fine di rendere inattaccabile l’originaria posizione di Epicuro.

Risulta piuttosto interessante, a tal proposito, provare a porre in relazione questa, direi, ricorrente “precauzione” lucreziana relativa all’attendibilità dei sensi con quella peculiare nozione o componente della canonica epicurea che è τὸ προσμένον (“ciò che attende [conferma]”), e che Epicuro, al paragrafo 38 della lettera a Erodoto, mantiene distinta da quella di τὸ ἄδηλον («ciò che è non evidente»).[510] Tutt’altro che di facile esegesi, la formula participiale τὸ προσμένον designa, a mio avviso, una sorta di “dispositivo” epistemologico che consente di “prendere tempo” in relazione a quelle opinioni (δόξαι/ὑπολήψεις) la cui verità (in senso proposizionale) attende di essere confermata (ἐπιμαρτύρησις) – o smentita (ἀντιμαρτύρησις) – da parte dell’evidenza percettiva (ἐνάργεια). Nell’ambito delle cose osservabili (*non* di quelle ἄδηλα), infatti, ciascuna δόξα (o ὑπόληψις) è chiamata a fare i conti con l’evidenza sensibile, dalla quale può essere, appunto, confermata (δόξα vera) o smentita (δόξα falsa, Diog. Laert. 10.34 = 260 Usener e Epicur. *Hrdt*. 50; cfr. anche Sext. Emp. *Math.* 7.203–216 = 247 Usener). Recentemente, sulla questione si sono soffermati A. Hahmann e J.M. Robitzsch,[511] in un contributo teso a mostrare come Epicuro avrebbe elaborato una teoria della verità *non* proposizionale non limitata alla sola sensazione, nella convinzione che «the Epicurean conception of truth can be explained by relying on images and their combination».[512] Ad avviso dei due studiosi – le

attingeva a materiale stoico–posidoniano) e *DRN* 5.590–613, assonanza già posta in rilievo da Bowen/Todd 2004, 121, n. 94.

510 Su τὸ προσμένον si veda ora anche il lavoro di Verde 2024c.

511 Hahmann/Robitzsch 2021.

512 Hahmann/Robitzsch 2021, 739.

cui conclusioni, vale la pena chiarirlo sin da subito, cito qui soltanto per prenderne le distanze – προσμένοντα (che essi riportano *senza* articolo) costituirebbero una categoria di oggetti «whose grasp is dependent on further observation», come avviene nel caso delle illusioni ottiche.[513] Proprio per risolvere la sfida posta da quest'ultime alla loro dottrina della verità di tutte le sensazioni, gli Epicurei avrebbero introdotto la classe dei προσμένοντα, concependoli «in terms of puzzle pieces that have to be appropriately integrated into a consistent picture. […] One might thus imagine that the Epicurean perceiver in her mind is asked to create a complete picture of the object in question».[514] Insomma, se intendo correttamente, τὰ προσμένοντα sarebbero delle entità oggettuali "sospese", che arriviamo via via a cogliere (nella loro effettualità) combinando assieme più immagini/sensazioni dell'oggetto in questione: «The perceiver must integrate these sense perceptions in a kind of composite, *n–dimensional* photograph or perhaps even a movie».[515] Concependo, in questo modo, la conoscenza (veritativa) di un oggetto esterno al modo di un'immagine composita, Epicuro e gli Epicurei, secondo Hahmann e Robitzsch, riuscirebbero a rendere conto della verità non solo delle sensazioni, ma anche delle opinioni, «without reference to propositions».[516] Il che, mi pare, costituisce una contraddizione in termini: un'opinione, infatti, altro non è che un giudizio (κρίσις), e non vedo come sia possibile formulare un giudizio, che ha per definizione forma proposizionale, senza ricorrere a una proposizione.

Tralasciando questa "opacità" di fondo – che comunque non può che inficiare, a mio avviso, la validità e la bontà dell'intero ragionamento –, ciò che mi preme qui rimarcare è soprattutto la scarsa plausibilità dell'interpretazione di τὸ προσμένον promossa dai due studiosi. A tal fine, conviene prendere le mosse dalla testimonianza laerziana (Diog. Laert. 10.34 = 260 Usener, dipendente, più o meno direttamente, come già chiarito, dal *Canone* di Epicuro), nella quale la menzione di τὸ προσμένον compare, non a caso, nella sezione dedicata all'opinione (τὸ δοξαστόν/ἡ δόξα καὶ ὑπόληψις, 10.33–34). Scrive Diogene:

> τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν. **ὅθεν προσμένον εἰσήχθη**· οἷον τὸ προσμεῖναι καὶ ἐγγὺς γενέσθαι τῷ πύργῳ καὶ μαθεῖν ὁποῖος ἐγγὺς φαίνεται.
>
> Chiamano l'opinione anche ipolessi, e dicono che può essere vera o falsa: se riceve conferma oppure non riceve attestazione contraria è vera; se invece non riceve conferma o riceve at-

513 Hahmann/Robitzsch 2021, 749 e 753.
514 Hahmann/Robitzsch 2021, 754.
515 Hahmann/Robitzsch 2021, 754.
516 Hahmann/Robitzsch 2021, 755.

> testazione contraria è falsa. Da ciò fu introdotta l’espressione “ciò che attende [conferma]”; come per esempio l’attendere e avvicinarsi alla torre e apprendere come appare da vicino (Diog. Laert. 10.34 = 260 Usener; trad. Arrighetti 1973 lievemente modificata).

Il resoconto di Diogene è piuttosto chiaro: la δόξα (o ὑπόληψις) è il luogo della verità nel senso della corrispondenza (o meno) di un certo contenuto opinativo con la realtà effettuale. Il darsi (o meno) di tale corrispondenza passa inesorabilmente attraverso il banco di prova della ἐνάργεια (Sesto Empirico, su questo punto, è ancora più esplicito, cfr. *Math.* 7.211–212). Proprio in seno a tale contesto, ossia trattando delle condizioni di verità dei giudizi (e, aggiungerei, a *garanzia* di esse), il dossografo chiama in causa τὸ προσμένον: ciò che rimane “sospeso” è, dunque, verosimilmente, l’opinione/ipolessi, che attende di essere confermata o smentita da parte dell’evidenza fenomenica. A riprova di ciò, si consideri la tanto celebre, quanto complessa, *RS* XXIV:

> Εἰ τιν’ ἐκβαλεῖς ἁπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίῳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς· εἰ δὲ βεβαιώσεις καὶ τὸ προσμένον ἅπαν **ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις** καὶ τὸ μὴ τὴν ἐπιμαρτύρησιν <ἔχον>, οὐκ ἐκλείψεις τὸ διεψευσμένον, ὡς τετηρηκὼς ἔσῃ πᾶσαν ἀμφισβήτησιν κατὰ πᾶσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς.
>
> Se rifiuti qualche sensazione e non distingui ciò che si opina, e ciò che attende [conferma] e ciò che è evidente in base alle sensazioni e alle affezioni e a ogni applicazione della mente, turberai anche le altre sensazioni con la tua stolta opinione, e così rifiuterai ogni criterio. Se invece nei tuoi pensieri che riguardano i contenuti di pensiero [opinativi][517] riterrai esatto sia ciò che attende [conferma], sia ciò che non riceve attestazione favorevole, non fuggirai l’errore, poiché avrai conservato ogni ambiguità in ogni giudizio su ciò che è giusto o ciò che non è giusto (Epicur. *RS* XXIV; trad. Arrighetti 1973 lievemente modificata).

Come in *Hrdt*. 38 si distingue tra τὸ ἄδηλον e τὸ προσμένον, all’inizio della massima citata la distinzione occorre tra ciò che si opina (τὸ δοξαζόμενον), e τὸ προσμένον, da un lato, e ciò che è evidente, o, meglio, “immediatamente presente” (τὸ παρόν),[518] dall’altro. Confondere i due corni del distinguo, e, dunque, trattare τὸ δοξαζόμενον e τὸ προσμένον come qualcosa di già evidente e non bisognoso, per conseguenza, del vaglio da parte dell’evidenza sensibile, significa, secondo

517 D’accordo con le rese di Gigante 1983 (“giudizi basati sull’opinione”) e, in parte, di Arrighetti (“pensieri che riguardano le opinioni”) e Long/Sedley 1987 (“conjectural conceptions”), ritengo che le δοξαστικαὶ ἔννοιαι richiamate nella sentenza siano non delle prolessi, bensì dei contenuti di pensiero non prolettici (o non necessariamente tali). Del resto, la ἔννοια con cui, in Diog. Laert. 10.33, viene indicata la prolessi non è qualificata come δοξαστική.

518 Bailey 1926, 101, traduce: «that which is actually given by sensation».

Epicuro, cadere inevitabilmente in errore. Ammettere come vero (nel senso di corrispondente alla realtà effettuale) un contenuto di pensiero doxastico (δοξαστικὴ ἔννοια) senza aver precedentemente ottenuto l'avallo dell'ἐνάργεια implica il confondere il falso con il vero.

Alla *RS* XXIV e alla testimonianza laerziana (10.34) giova affiancare quanto si ricava dal fr. 4 De Lacy/De Lacy del *De signis* di Filodemo (*PHerc*. 1065).[519] Il frammento risulta in larga parte congetturale, e non è agevole coglierne in maniera nitida il senso. Se comprendo correttamente, tuttavia, alle linee 6–12 si fa riferimento alla necessità di impiegare i criteri richiesti (δεομένοις κ[ριτηρί|οις]) per non credere (ἡ|γ]εῖσθαι) che in alcuni casi si attenda la conoscenza (γ[νῶσιν|ἐπ]ί τινων προσμένει[ν) attraverso l'assenza di evidenze contrarie (τῶι μὴ ἀντιμα[ρτυρῆ|σ]αι), ossia attraverso la non smentita da parte dell'evidenza fenomenica, o per non considerare come per natura non evidenti (ἄδηλα φύσ[ει) cose che sono accessibili alla verifica (δι' ἐπιμαρτυ[ρήσε|ως … δυ[νάμενα).[520] Ciò che mi preme qui rimarcare è la terminologia impiegata da Filodemo in relazione ai primi casi considerati, ossia quelli in cui ciò che si attende (cf. προσμένειν), accogliendo l'integrazione proposta dagli editori, è la conoscenza (γνῶσιν) attraverso la non smentita (μὴ ἀντιμαρτύρησις) da parte, chiaramente, dell'evidenza fenomenica. Il fatto che si parli di non smentita, piuttosto che di conferma (ἐπιμαρτύρησις), è legato al fatto che Filodemo, occupandosi di inferenze segniche su ciò che è sottratto alla percezione diretta, non può aspirare a una conferma (o smentita) *diretta* da parte dell'ἐνάργεια, ma deve necessariamente attenersi ai criteri della non smentita (o della non conferma) da parte della stessa. Il punto fondamentale, in ogni caso, è che se ciò che si attende è la conoscenza attraverso la non smentita da parte dell'evidenza sensibile, allora ciò che attende (τὸ προσμένον) non può che essere un contenuto opinativo, una ipolessi.

Nel caso di ipolessi concernenti realtà non sottratte alla percezione diretta, come accade nell'esempio della torre, il ricorso a τὸ προσμένον (che non a caso,

519 Su quest'opera filodema, si rinvia a De Lacy/De Lacy 1978; Allen 1998, 2001 e 2003; Manetti 1987, 1996, 2003, 2010 e 2012; Di Piazza 2005. Si veda ora anche Manetti/Fausti 2022. Sulla ricezione del *De signis* da parte di Lucrezio rinvio a Rover (*forthcoming*, a).

520 Si tenga conto, in proposito, del distinguo tracciato in *Math.* 8.316–319, dove Sesto Empirico afferma che alcuni (τινες) – che non sarebbe forse sbagliato identificare con gli Epicurei (sebbene la testimonianza non sia raccolta negli *Epicurea* di Usener) – differenziavano, tra le realtà ἄδηλα, quelle che lo sono φύσει, ovvero in senso assoluto, e quelle che lo sono τῷ γένει. Mentre le prime sono per natura inconoscibili, ossia inconoscibili alla stessa maniera dell'esser pari o dispari del numero complessivo delle stelle, le seconde, benché occulte di loro propria natura (κατὰ μὲν τὴν οἰκείαν φύσιν ἀποκέκρυπται), vengono conosciute per mezzo di segni e dimostrazioni (διὰ δὲ σημείων ἢ ἀποδείξεων), come accade, per esempio, nel caso dell'esistenza di elementi atomici che si spostano in un vuoto infinito.

nel resoconto laerziano [10.34], compare proprio in relazione a tale esempio) consente dunque ad Epicuro, da un lato, di preservare la verità/realtà di una sensazione ottenuta da una prospettiva non ottimale (sensazione della torre rotonda ottenuta da distante), dall’altro, di assicurare la possibilità di guadagnare una conoscenza veritativa (nel senso proposizionale del termine) della realtà effettuale, ossia, in ultima istanza, di fare *scienza*. Ritengo piuttosto plausibile che Lucrezio, rimarcando l’imprescindibilità dell’assenza di ostacoli, intendesse perciò riprendere un’esigenza già presente negli scritti di Epicuro, vale a dire la necessità di attendere (προσμεῖναι/προσμένειν) e di avvicinarsi (ἐγγὺς γενέσθαι) all’oggetto che si intende conoscere (per esempio la torre), al fine di apprendere (μαθεῖν) come esso è realmente (ossia, nell’esempio della torre, se essa è rotonda, come era apparso in partenza, o se non presenta, piuttosto, una forma differente, cfr. Diog. Laert. 10.34), così da poter confermare o confutare l’opinione di partenza. Come puntualizzato da Verde, del resto, «la ἐνάργεια non è che questo: avvicinarsi alla torre e afferrare come sia concretamente».[521] La strategia adottata da Lucrezio nel tentativo di rendere inattaccabile la dottrina di Epicuro da parte degli “Scettici”, consisterebbe, dunque, nel riprendere un motivo già teorizzato da quest’ultimo, sviluppandolo e riformulandolo, però, a partire da una strategia stoica, quella relativa all’introduzione della quarta clausola della rappresentazione catalettica di cui s’è detto.

8.2 I gradi della πιθανότης carneadea

In relazione alle considerazioni appena svolte, mi pare interessante osservare come l’importanza della dimensione temporale dischiusa dall’“espediente” epicureo di τὸ προσμένον, ripresa e accentuata dalla “prudenza” lucreziana, paia trovare un parallelo nel ruolo riconosciuto al fattore temporale da Carneade, per il quale, riprendendo un’espressione di Ioppolo, il tempo diviene «estensore della probabilità»,[522] ricoprendo un ruolo cruciale in ambito gnoseologico e nella discussione sul *criterio d’azione* (e non, si badi bene, del *criterio di verità*, di cui Carneade dimostra la non–esistenza, cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.166).[523] Questo lo si

521 Verde 2018a, 96.

522 Questa la felice espressione impiegata da Ioppolo 1986, 206, a proposito della dottrina della πιθανότης carneadea.

523 Sext. Emp. *Math.* 7.166: … ὁ Καρνεάδης εἰς τὴν ἀνυπαρξίαν τοῦ κριτηρίου διεξήρχετο. Su questo punto si rinvia a Ioppolo 2007, 243. Cfr. spec. Cic. *Luc.* 108–109, da cui si apprende chiaramente come la πιθανότης rappresenti, per Carneade (posto qui sotto l’autorità di Clitomaco), il criterio d’azione, formulato *contra Stoicos* in risposta all’accusa di ἀπραξία (si veda anche Bett

comprende a chiare lettere specialmente a partire da *Math.* 7.185–189 (F 2 Mette; cf. anche *Pyr.* 1.227–228, F 1 Mette), ove Sesto, mediante la descrizione di una serie di esempi concreti, ascrive all'accademico l'idea che il tempo a disposizione risulti direttamente proporzionale al grado di probabilità della φαντασία che viene impiegata come criterio.[524] Non esiste, infatti, per Carneade, una rappresentazione probabile che sia "uniforme", "semplice" (οὐδέποτε φαντασία μονοειδὴς ὑφίσταται, 7.176), ma la probabilità (πιθανότης) può essere "estesa" a seconda delle circostanze. In quelle ove manca il tempo per una precisa contemplazione dell'oggetto (ma anche, a ben vedere, nelle situazioni maggiormente ordinarie), ciò che seguiamo è la rappresentazione probabile (πιθανή, cfr. *Math.* 7.185–186, ma anche 184).[525] Un incremento del tempo a disposizione consente a colui che giudica di appurare che le varie φαντασίαι che concorrono a formare la rappresentazione complessiva di un certo oggetto (Sesto parla di συνδρομή) siano con-

1989). Il fatto che Sesto Empirico, in *Math.* 7.173, torni a riferirsi alla rappresentazione che appare vera e che manifesta se stessa con sufficiente chiarezza, ammessa da Carneade e i suoi seguaci, come κριτήριον τῆς ἀληθείας, si spiega ammettendo «che Carneade stia proponendo τὸ πιθανόν non come criterio di verità, di cui ha dimostrato l'inesistenza nella prima parte, ma come criterio di condotta *contra Stoicos*. Infatti è per gli Stoici che il criterio di condotta non può esistere in assenza di un criterio di verità» (Ioppolo 1980b, 248). Questo significherebbe, per altro, che la tesi per cui talvolta il saggio dà il suo assenso (*sapientem adsentiri aliquando*), tesi che Cicerone, in *Luc.* 67 (F 5 Mette), ascrive a Carneade, era assunta da quest'ultimo con un significato esclusivamente dialettico. Una soluzione alternativa, e forse più semplice, è ipotizzare che Sesto stia rimaneggiando il materiale della sua fonte (o delle sue fonti); per questa soluzione si veda ancora Ioppolo 2007, 249, n. 51.

524 Su Sext. Emp. *Math.* 7.166–189, e sulla più succinta esposizione presente in *Pyr.* 1.226–230, si veda ora anche la dettagliata analisi svolta da Reinhardt 2018, spec. 219–228. Si rimanda, inoltre, a Burnyeat (*unpublished*) e Ioppolo 2009, spec. 160–170. La medesima questione dei gradi della persuasività carneadea compare anche in Cic. *Luc.* 33–36, 101, 105. Come mostrato già da Couissin 1983, 44–51, e ribadito da Reinhardt 2018, 239–242, è verosimile ritenere che la classificazione carneadea delle πιθαναὶ φαντασίαι costituisca un "adattamento" della classificazione stoica (si tenga conto che il concetto stesso di πιθανόν compare in ben quattro titoli di opere di Crisippo, cfr. Diog. Laert. 7.190, 199 e 200). Si veda anche Ioppolo 1986, 198–203.

525 È bene sottolineare che anche questa (prima e più semplice) πιθανὴ φαντασία, per essere criterio, oltre ad apparire vera (φαίνεσθαι ἀληθής), deve essere non opaca/indistinta (ἀμυδρά, come opposto di ἐναργής) e possedere «ben marcato il requisito di siffatta sua apparenza» (ἔτι καὶ σφοδρὸν ἔχουσα τὸ φαίνεσθαι αὐτὴν ἀληθῆ, Sext. Emp. *Math.* 7.171, trad. Russo 1975). Essa deve essere, cioè, opportunamente rilevata/mostrata (ἱκανῶς ἐμφαινομένη, *Math.* 7.173). Non tutte le rappresentazioni probabili/persuasive (designate da Sesto anche come ἐμφάσεις, in opposizione alle ἀπεμφάσεις, "incongruenze", "contraddizioni", ovvero alle ἀπίθανοι φαντασίαι, cfr. *Math.* 7.169; ricordo che ἐμφάσεις è anche il termine impiegato dagli Stoici, stando a Diocle di Magnesia [*ap.* Diog. Laert. 7.51 = *SVF* 2.61] per indicare le rappresentazioni ingannevoli) possono dunque fungere da criterio.

cordi fra loro, vale a dire, che suddetta rappresentazione sia ἀπερίσπαστος, “non tirata da parti diverse”, “non distratta” (cfr. 7.176–181).[526] L’esempio riportato è tratto dall’*Elena* euripidea, e, in particolare, dalla scena già citata in cui Menelao, sbarcato sull’isola di Faro, si imbatte nella vera Elena e, pur avendo di quest’ultima una rappresentazione veridica (ἀληθῆ φαντασίαν), non presta fiducia ad essa (οὐ πιστεύει), essendo distratto (περισπᾶσθαι) da un’altra rappresentazione (coincidente con il ricordo di aver lasciato la moglie, insieme all’equipaggio, sulla nave di ritorno da Troia, *Math.* 7.180).[527]

Se poi il tempo disponibile è ancora maggiore, il soggetto ha la possibilità di esaminare con attenzione (ἐπιστατικῶς δοκιμάζειν, 7.182, 187–189) ciascuna delle rappresentazioni che partecipano alla συνδρομή, valutando le condizioni (distanza, luogo, disposizione, ecc.) in cui destano tutti i fattori di cui si compone il luogo del giudizio (κατὰ τὸν τῆς κρίσεως τόπον, 7.183).[528] Di quest’ultima tipologia di rappresentazione, che, oltre ad essere ἀπερίσπαστος è anche διεξωδευμένη (7.181, ma cfr. anche 166),[529] e che è la più attendibile in quanto “produttiva del

526 L’aggettivo ἀπερίσπαστος ci riporta immediatamente alla definizione che della rappresentazione probabile forniva Crisippo, che la identificava con la rappresentazione in grado di distrarre la mente in direzioni contrarie (περισπώσας ἐπὶ τἀναντία τὴν διάνοιαν, Plut. *De stoic. rep*. 1056E–F)

527 Cfr. Eur. *Hel*. 546–549, 556–563. Si tratta del medesimo esempio incontrato in Sext. Emp. *Math.* 7.255 (preceduto, in 7.254, dall’esempio di Admeto e Alcesti, impiegato in *Pyr.* 1.228), ove poco prima (*Math.* 7.253), come si è visto, Sesto ascrive a οἱ νεώτεροι [τῶν στωικῶν], gli Stoici “più recenti” l’introduzione di una “quarta” clausola della καταληπτικὴ φαντασία. Oltre al già menzionato studio di Alesse 2018, 152–158, si vedano anche Ioppolo 2009, 174, n. 132, e Reinhardt 2018, 241–242. Ammettendo che οἱ νεώτεροι siano gli Stoici successivi a Carneade, è verosimile che essi proprio alla posizione dell’accademico intendessero ricollegarsi.

528 Sext. Emp. *Math.* 7.183: οἷον ὄντων κατὰ τὸν τῆς κρίσεως τόπον τοῦ τε κρίνοντος καὶ τοῦ κρινομένου καὶ τοῦ δι’ οὗ ἡ κρίσις, ἀποστήματός τε καὶ διαστήματος, τόπου χρόνου τρόπου διαθέσεως ἐνεργείας, ἕκαστον τῶν τοιούτων ὁποῖόν ἐστι φυλοκρινοῦμεν («Così, ad esempio, considerando che nel luogo del giudizio sono presenti il soggetto giudicante, l’oggetto giudicato e ciò per mezzo di cui il giudizio viene espresso e, inoltre, distanza, intervallo, luogo, tempo, modo, disposizione e attività, noi distinguiamo com’è ciascuno di questi fattori», trad. Russo 1975).

529 Dal verbo διεξοδεύω, “regolare” (così traduce Russo 1975), ma anche “attraversare”, “passare attraverso”, nel senso di “esaminare completamente/accuratamente”. Sulla variante περιωδευμένος che compare in Sext. Emp. *Pyr.* 1.227, rinvio allo studio di Allen 1994, 97–99. Sulla base delle parole fatte pronunciare a Lucullo in Cic. *Luc*. 35 (*Sin ex circumspectione aliqua et accurata consideratione quod visum sit id se dicent sequi, tamen exitum non habebunt*, «Se poi essi diranno che seguono la rappresentazione sensibile ricevuta fondandosi su di una circospetta attenzione e una considerazione accurata, nondimeno non troveranno neppure così via d’uscita»), Allen suggerisce di ricollegare i verbi περιοδεύω e διεξοδεύω, rispettivamente, ai concetti di *circumspectio* e *accurata consideratio*.

giudizio" (ἡ ποιοῦσα τὴν κρίσιν, 7.181), ci serviamo nelle questioni che concorrono alla εὐδαιμονία (7.184).[530]

Occorre tuttavia massima prudenza nel vaglio di questa lunga testimonianza sestana; è doveroso, infatti, guardarsi bene dal supporre che l'incremento del grado di persuasività, per quanto considerevole, sfoci in una qualche certezza *oggettiva*. Il solo esito possibile, infatti, è un progressivo aumento nel grado di certezza *soggettiva* esperito verso una data rappresentazione:[531] maggiore è il tempo a disposizione, più completo ed approfondito sarà (o potrà essere) l'esame dei diversi fattori che concorrono a determinare le rappresentazioni della συνδρομή, e migliore, per conseguenza, il livello di riflessione e ponderatezza del giudizio intorno all'oggetto indagato.[532] Per Carneade, perlomeno per il Carneade "scettico radicale" restituitoci da Clitomaco,[533] la πιθανότης è qualcosa che si colloca su di un piano totalmente *altro* (direi parallelo) rispetto a quello della verità assoluta e oggettiva, con la quale, diversamente da quanto parrebbe suggerire Sesto Empirico (*Math.* 7.175),[534] non si incontra *mai*. Conseguentemente, nel servirsi dell'*in utramque par-*

530 È interessante osservare come suddetta concezione della πιθανότης, che si ricava dalla testimonianza di Sesto Empirico, paia modificarsi con Clitomaco, il quale, almeno stando a quanto si evince da alcuni passi di *Luc.* (98–99, 104, 108; F 5 Mette), riponeva il criterio d'azione nella rappresentazione probabile e non ostacolata, senza accennare ai gradi della probabilità che Sesto ascrive a Carneade. Rinunciando a fondare la rappresentazione probabile e priva di ostacoli su di una συνδρομή di rappresentazioni internamente coerente, Clitomaco, come suggerito da Ioppolo, esclude dal concetto della πιθανότης quello di estensione, negando che essa possa essere elevata dal ragionamento: «Per Clitomaco la rappresentazione probabile non ostacolata è πιθανή in virtù della sua capacità persuasiva e quindi dipende più dall'esperienza, che dal controllo della ragione» (Ioppolo 2007, 260, n. 51). Ioppolo interpreta la posizione di Clitomaco come un tentativo di mediazione tra l'εὔλογον di Arcesilao e la πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη φαντασία di Carneade, la quale rischiava di indurre a riconoscere nell'epistemologia dell'accademico l'ammissione della possibilità di assentire al probabile.

531 Basti pensare che, nell'esempio di Elena e Menelao, la rappresentazione che "distrae", fiaccando la persuasività della rappresentazione che Menelao ha di Elena dinnanzi a lui, è legata a una (errata) convinzione di lui. Sulla distinzione tra certezza oggettiva e soggettiva, e sui distinti significati che può rivestire, di conseguenza, la ἐνάργεια, si veda ancora Ierodiakonou 2012.

532 Si pensi, del resto, all'importanza attribuita alla σχολή nel *Teeteto* di Platone (201b–c). Si veda anche Ioppolo 1986, 206–207.

533 *Supra*, 138–139.

534 Secondo quanto riportato da Sesto in *Math.* 7.175, Carneade riteneva non si dovesse negare la fiducia «alla rappresentazione che "per lo più" si attiene al vero (τῇ ὡς τὸ πολὺ ἀληθευούσῃ). Difatti accade che i nostri giudizi e le nostre azioni trovino un canone nel "per lo più"» (τῷ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τάς τε κρίσεις καὶ τὰς πράξεις κανονίζεσθαι συμβέβηκεν, trad. mia). Questa maniera di interpretare la πιθανότης in connessione all'ἐπὶ τὸ πολύ aristotelico, in cui Sesto riconosce il criterio "primo e comune" (πρῶτον καὶ κοινὸν κριτήριον) secondo Carneade e i suoi seguaci (κατὰ τοὺς περὶ τὸν Καρνεάδην, *Math.* 7.176), non restituisce, almeno a mio avviso, quello

tem disserere (nonché del *contra omnia disserere*) l’obiettivo di Carneade non era, a mio avviso, quello di avvicinarsi, per quanto possibile, al vero,[535] o a una somiglianza del vero, ma, semmai, quello di “spaesare” e disorientare l’interlocutore (si pensi all’episodio romano del 156/155 a.C., cfr. Cic. *De or*. 2.152–161; Numen. *ap*. Euseb. *PE* 14.8.2 = 27 des Places),[536] al fine di renderlo accorto del fatto che il piano su cui quotidianamente ci muoviamo non è quello della verità (che pure rimane e non è affatto abolita, cfr. Cic. *Luc*. 111 e 119), ma quello della *probabilitas*, dacché *percipiendi signum*[537] *nullum habemus* («non possediamo alcun segno della κατάληψις»,[538] *Luc*. 111). Se c’è dunque un “propendere”,[539] nel Carneade clitomacheo, esso avviene esclusivamente e rigorosamente in direzione di un maggior grado di πιθανότης (per esempio, verso una φαντασία che sia πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ

che è lo statuto del criterio carneadeo, collocandolo su di un piano che non è più *parallelo* a quello della verità (e dunque totalmente *altro* dal piano del vero), ma che si interseca, a intervalli più o meno regolari, con esso. Concordo, in questo senso, con la conclusione di Burnyeat (*unpublished*) per cui la testimonianza sestana si farebbe portavoce dell’esegesi “mitigata” di Carneade promossa da Metrodoro di Stratonicea e Filone di Larissa. Sul tema, rinvio anche a Rover 2024a.

535 In Cic. *Luc*. 7, poco prima del passo poc’anzi riportato, Cicerone dichiara il proprio intento (che egli fa coincidere con quello degli Accademici) di ricercare (*inuenire*) una verità che sia indiscutibile (*uerum* […] *sine ulla contentione*).

536 Cfr. anche Cic. *Rep*. 3.9 e 21; Quint. *Inst*. 12.1.35; Lact. *Inst*. 5.14.3–5.

537 Si noti come il temine *signum*, impiegato da Cicerone, nel passo indicato e altrove, per indicare il *signum ueri* o il *percipiendi signum* (in *Luc*. 33, 58, 84, 103 si parla di *nota ueri* [*et certi*]; cfr. anche *Luc*. 101: *propria percipiendi nota*, e *Luc*. 110: *cognitionis nota*) riecheggi la nozione di τεκμήριον impiegata nel *Teeteto* (158b 9, c 3) per designare la “prova” in grado di stabilire se in questo preciso momento stiamo sognando, e, dunque, tutto ciò che pensiamo lo stiamo sognando, oppure siamo svegli e stiamo effettivamente vivendo quanto ci appare di vivere.

538 Il *percipi*, infatti, è qui da intendersi come corrispettivo del greco καταλαμβάνειν, ossia del percepire al modo della rappresentazione catalettica.

539 Sull’impiego e il significato del *propendere* (verbo comunemente usato, nella lingua latina, anche per designare l’inclinarsi del braccio della bilancia, cfr. *OLD*) in Cicerone, cfr. spec. *Nat. D.* 3.95: *haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio uerior, mihi Balbi* ***ad ueritatis similitudinem uideretur esse propensior*** («Con queste parole ce ne andammo: a Velleio il discorso di Cotta sembrava più vero, a me sembrava che quello di Balbo fosse più vicino a una somiglianza di verità», trad. mia; cfr. anche *Diu*. 1.9). Il *propendere* (e l’aggettivo, al grado comparativo, corrispondente *propensior*) ha da correlarsi ai *rationis momenta* di *Nat. D.* 1.10. Si vedano, su questo passo, le condivisibili considerazioni di Wynne 2019, 264–272. Si tenga conto, a tal proposito, che è il personaggio–Cicerone e *non* Cotta (portavoce, almeno in una certa misura, di idee carneadee), in *Nat. D.* 3.95, a pronunciare la formula con il *propensior* appena riportata; anche la posizione “scettica”, di conseguenza, viene “soppesata” e avallata soltanto ove dimostri una maggior verisimiglianza rispetto alle altre (nel caso in oggetto, la proposta più prossima a una sembianza di verità sembra essere, almeno a Cicerone, non quella accademica, bensì quella stoica esposta da Balbo).

διεξωδευμένη),[540] che rispetto alla verità rimane, però, incommensurabile. Tanto che l’estensione notevole posseduta dalla πιθανότης (πλάτος εἶχεν ἱκανόν, Sext. Emp. *Math.* 7.173) risulta, da ultimo, incolmabile (si noti, fra l’altro, che non solo la πιθανότης è “estesa”, ma anche ciascun “grado” di essa è dotata, a propria volta, di estensione, cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.181).

8.3 La “cautela” stoica

In aggiunta alle considerazioni svolte in precedenza a proposito della cosiddetta quarta clausola della rappresentazione catalettica, vorrei segnalare un ulteriore elemento, in seno alla dottrina stoica, che ben si concilia con l’attitudine sottesa tanto a τὸ προσμένον epicureo, quanto ai gradi della πιθανότης carneadea. Nel suo resoconto sulla logica stoica, Diogene Laerzio ci informa che, secondo gli Stoici, tra le virtù in cui si articola quella virtù più ampia che è la dialettica (ἡ διαλεκτική) vi sono l’assenza di precipitazione (ἀπροπτωσία), che consiste nel saper riconoscere il momento in cui è opportuno accordare l’assenso, e quello in cui, invece, è opportuno negarlo, e la “circospezione” o “cautela” (ἀνεικαιότης),[541] virtù mediante la quale il sapiente, grazie alla fermezza del λόγος, non cede dinanzi a ciò che è verosimile (cfr. ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ, 7.46–47).[542] A queste prime due virtù, occorre aggiungere l’“inconfutabilità” (ἀνελεγξία), connessa, come giustamente annotato da Togni, allo ἡσυχάζειν (cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.416 = *SVF* 2.276, insieme a Cic. *Luc*. 93 = *SVF* 2.277), ossia al “rimanere in silenzio” al cospetto di argomentazioni capziose (quali quelle ricomprese sotto l’etichetta di “sorite”), negando loro il proprio assenso, e l’“assenza di

540 In questa direzione potrebbe forse muovere *Luc*. 104 (F 5 Mette): *in utramque partem respondere possimus sequentes tantum modo quod ita uisum sit dum sine adsensu* («possiamo rispondere sia in un senso sia nell’altro, seguendo soltanto ciò che ci è apparso, purché facciamo così senza dar l’assenso»). Cfr. anche *Luc*. 108 (F 5 Mette): *credoque Clitomacho ita scribenti, Herculi quendam laborem exanclatum a Carneade, quod, ut feram et immanem beluam, sic ex animis nostris adsensionem, id est opinationem et temeritatem, extraxisset* («e sebbene creda a Clitomaco, il quale scrive che Carneade compì quasi una fatica d’Ercole, con l’aver liberato a forza gli animi nostri dall’assenso, cioè dal mero opinare e dal giudicare temerariamente, come da belva feroce e inumana»). Cfr. anche Montaigne *Essais* 3.11.

541 Ricordo che il tema della “cautela” dovette rivestire un ruolo di particolare importanza nella proposta etica di Panezio di Rodi. Nel libro I del *De officiis* di Cicerone (42–45) si ritrova, infatti, una sezione, di probabile origine paneziana (si veda Alesse 1997, 203), in cui Cicerone enuclea una serie di *cautiones* in relazione alla pratica della *beneficentia*, dimostrando di muoversi nell’ambito del καθῆκον.

542 Si veda Togni 2010, 269–270.

leggerezza” (ἀματαιότης).[543] Di fronte a φαντασίαι che differiscono tra loro in misura minima (ὀλίγη [...] διαφορά), secondo Crisippo, il saggio se ne starà quieto e zitto (στήσεται ὁ σοφὸς καὶ ἡσυχάσει), e accorderà l’assenso solo ove la differenza risulti maggiore, consentendo di ritenere vera (cfr. ἀληθεῖ) una delle due (Sext. Emp. *Math.* 7.416). Anche per gli Stoici, dunque, l’elemento tempo riveste, sul piano dell’epistemologia, un ruolo decisivo, che permette al σοφός di guadagnare la ἐπιστήμη, la conoscenza salda e veritiera della realtà effettuale.

8.4 La “precauzione” lucreziana

L’atteggiamento “precauzionale” che abbiamo constatato trasparire dai versi lucreziani appare dunque collocarsi in perfetta continuità con questa attitudine tipicamente ellenistica di “sospensione” (dell’*adsensus* stoico o della *adprobatio* carneadea) e “attesa” (di conferma o smentita da parte della ἐνάργεια, nel caso della canonica epicurea), sicché il clima in cui la riflessione di Lucrezio si inserisce si rivela profondamente in sintonia con quelle che erano le principali “sfide” e istanze culturali dell’epoca.

Merita infine sottolineare che, nell’“ereditare” e far proprio, in qualche maniera, il requisito stoico dell’assenza di ostacoli, Lucrezio sarebbe rimasto fedele a Epicuro non solo in relazione alla dottrina di τὸ προσμένον, ma anche sotto un altro rispetto, che al concetto di τὸ προσμένον risulta, comunque, strettamente connesso. Come già spiegato,[544] Epicuro, nel considerare gli εἴδωλα nella loro prospettiva dinamica di efflussi (ἀπόρροιαι), *medium* tra gli στερέμνια e i nostri organi sensoriali, ne analizza la capacità di mantenere la posizione e l’assetto degli atomi posti sulla superficie degli oggetti di partenza, ossia la capacità di conservare rispetto a quest’ultimi, durante il moto di scorrimento verso gli organi di senso, l’«uguaglianza di forma» (ὁμοιομορφία, cfr. *Hrdt*. 64). Si è altresì rilevato che l’importanza rivestita, nella dottrina delle immagini epicurea, dal concetto di ὁμοιομορφία (reso in Lucrezio attraverso la perifrasi *speciem ac formam similem gerit eius imago* / *cuiuscumque cluet de corpore fusa uagari*, *DRN* 4.52–53), deriva dall’esigenza di Epicuro di assicurare la possibilità di una conoscenza vera, in quanto reale e oggettiva, e si riferisce a un rapporto di uguaglianza nella forma esteriore e complessiva, la μορφή, appunto, condiviso da due corpi.[545] La μορφή di un oggetto – concetto che include anche proprietà come quelle di σχῆμα, μέγε-

543 Togni 2010, 271–273.
544 *Supra*, par. 1.2.2.
545 Sulla questione, specialmente Corti 2015.

θος e χρῶμα –, per intenderci, è ciò che ci permette di riconoscere che un certo oggetto è una torre, e non, per esempio, un albero o un tavolo. Tuttavia l’oggetto che riconosciamo essere una torre può apparirci quadrato o rotondeggiante, a seconda della distanza. Se infatti, nel percorso che separa l’oggetto solido dagli organi sensori del soggetto percipiente, la μορφή di quell’oggetto riesce a «giungere in qualche modo a salutare terra» (Epicur. *Nat.* II, col. 114.5–6 Leone), altrettanto non accade per il suo σχῆμα (“figura”), ossia la configurazione geometrica di un corpo, poiché, «per il passaggio attraverso l’aria, i confini dei simulacri si sono rotti» (Sext. Emp. *Math.* 7.209 = 247 Usener). Il mutamento di σχῆμα, paradossalmente, era proprio ciò che permetteva a Epicuro di salvaguardare la verità di tutte le sensazioni e, dunque, l’attendibilità dei sensi: quando un oggetto appare di una data figura (τοιουτόσχημον), esso è davvero di quella data figura, e quando appare di una diversa figura (ἀλλοιόσχημον), esso è davvero di quella diversa figura (Sext. Emp. *Math.* 7.209). Per Lucrezio, invece, mi pare risulti molto più importante, al fine di salvaguardare l’attendibilità dei sensi, evitare che il simulacro si deformi, e a tal scopo il ricorso al requisito stoico poteva risultargli assai vantaggioso. *Ubi non longum spatiumst* tra noi e la fonte da cui proviene la voce, allora quest’ultima *seruat* […] *formaturam seruatque figuram* (*DRN* 4.553–556). L’obiettivo di Epicuro e Lucrezio, in altri termini, è il medesimo: preservare la validità della sensazione; ma Lucrezio vi perviene attraverso una strategia differente rispetto a quella adottata dal Maestro, e tale da risultare, forse, meno paradossale e meno invalidabile da parte delle filosofie avverse (gli “Scettici” Accademici *in primis*).

Plausibile mi appare dunque l’ipotesi che Lucrezio si stia confrontando e misurando con l’evoluzione della rappresentazione catalettica, quasi che, consapevole della diatriba tra Accademici “scettici” e Stoici, tentasse di “adeguare” allo scenario filosofico contemporaneo l’insegnamento di Epicuro. Non farlo, del resto, avrebbe significato, per Lucrezio, fiaccare o, addirittura, vanificare la sua ardita impresa di diffondere il verbo epicureo, poiché la sua proposta sarebbe risultata piuttosto obsoleta agli occhi dei contemporanei, inseriti nel contesto di un dibattito che ormai procedeva da anni e aveva portato a un sempre maggior affinamento dei concetti utilizzati. Rispetto a questo scenario, Lucrezio sarebbe parso inadeguato e, oserei dire, quasi ridicolo, come del resto emerge chiaramente dal passo del *Lucullus* già richiamato e analizzato in precedenza, in cui alla paradossale tesi attribuita a Epicuro per cui qualunque cosa ci appaia è tale quale appare, Lucullo/Antioco contrappone la convinzione che nei sensi ci sia una «somma verità, se sono sani e validi, e se viene rimosso tutto ciò che fa ostacolo e dà impedimento» (*maxima in sensibus ueritas, si et sani sunt ac ualentes et omnia remouentur quae obstant et impediunt*, Cic. *Luc.* 19 = 252 Usener). Il rischio di derisione, fra l’altro, ci viene testimoniato altresì dal fatto, già ricordato, che Arcesilao nemmeno si preoccupava di avversare

la sensazione epicurea, riconoscendo nella Stoa l’unico avversario realmente pericoloso (nonché degno di essere osteggiato) in campo gnoseologico.[546]

Non sorprende, infine, il possibile ricorso a elementi di stoicismo da parte di Lucrezio: come abbiamo avuto modo di constatare in relazione a Colote e Polistrato, sul fronte antiscettico gli Epicurei non esitavano ad allearsi agli Stoici. Particolarmente significativo risulta, in questo senso, il caso di Colote, che riformula l’accusa di ἀπραξία utilizzata dalla Stoa in termini rigorosamente epicurei, facendo leva sull’inevitabilità di accordare il proprio assenso a ciò che è evidente (τοῖς ἐναργέσι, Plut. *Adu. Col.* 1122F). Sulle orme di Colote, Lucrezio potrebbe aver formulato almeno in parte la propria polemica contro gli Accademici “scettici” a partire dalle strategie escogitate dalla Stoa, in particolare da quei νεώτεροι τῶν Στωικῶν menzionati da Sesto e coincidenti, verosimilmente, con gli Stoici contemporanei o di poco precedenti rispetto al poeta latino. Nel compiere quest’operazione, al pari del Lampsaceno, Lucrezio non veniva però meno alla propria lealtà verso gli insegnamenti del suo Maestro, dal momento che, come suggerito sopra, egli si limitava a esplicitare, attraverso una strategia, per così dire, stoica, un’esigenza già perfettamente rinvenibile negli scritti di Epicuro.

546 In proposito, vale la pena osservare come nell’*Aduersus Colotem* le risposte di Arcesilao (o, perlomeno, che Plutarco ci riporta come tali) alle accuse indirizzategli da Colote, rispettivamente a 1122D–E, 1122E–F e 1122F–1124B, risultano emblematiche dello scherno di cui, ingiustamente, non di rado diveniva oggetto la filosofia epicurea. Significativa, in particolare, la reazione all’accusa di Colote per cui, anche qualora lo scettico riuscisse ad agire, agirebbe in maniera del tutto a–razionale, in quanto privo di un criterio in base al quale scegliere, in un dato contesto, quali azioni compiere e quali no (1122E). Alla richiesta avanzata da Colote su come sia possibile «che l’efettico se ne vada correndo in bagno e non su una montagna, e che quado vuole andare al mercato, si alzi e si diriga alla porta e non verso il muro» (“ἀλλὰ πῶς οὐκ εἰς ὄρος ἅπεισι τρέχων ὁ ἐπέχων ἀλλ᾽ εἰς βαλανεῖον, οὐδὲ πρὸς τὸν τοῖχον ἀλλὰ πρὸς τὰς θύρας ἀναστὰς βαδίζει, βουλόμενος εἰς ἀγορὰν προελθεῖν;), Plutarco fa infatti seguire il seguente contrattacco: «Mi fai una domanda del genere tu che sostieni che gli organi sensori sono precisi e le rappresentazioni veritiere?» (τοῦτ᾽ ἐρωτᾷς ἀκριβῆ τὰ αἰσθητήρια λέγων εἶναι καὶ τὰς φαντασίας ἀληθεῖς;, 1122E, trad. Delle Donne, in Lelli/Pisani 2017). Questa risposta, a mio avviso, si rivela esemplificativa dell’effetto che poteva avere, sui non epicurei, la tesi epicurea della verità di tutte le sensazioni, la quale, benché all’apparenza paradossale, godeva di fondamenta assai solide, grazie a un’ossatura fisiologica minuziosa e coerente.

9 Un diverso quadro culturale di riferimento

Vorrei ora, per concludere lo studio delineato in questa Parte Prima, proporre alcune considerazioni finali e riassuntive. Non è facile, e forse nemmeno è possibile, stabilire con certezza i contorni della polemica lucreziana contro la sfiducia nei sensi e nella possibilità della conoscenza, e lo sforzo di individuarne un bersaglio specifico e delle fonti precise, rischia di rivelarsi, in ultima istanza, un'impresa inconcludente. Con questo, tuttavia, non intendo sottoscrivere quanto dichiarato, in un recente contributo, da O'Keefe, a detta del quale «the question of Lucretius' philosophical sources is inconclusive and will probably remain so, because the evidence we have and that we might obtain is equally likely on either the fundamentalist or *au courant* positions».[547] Ritengo, infatti, che al fine di attestare e testimoniare un passo avanti di Lucrezio rispetto a Epicuro in materia di attendibilità dei sensi, il voler svelare a tutti i costi l'identità dello "scettico" osteggiato dal poeta, e le eventuali fonti utilizzate, non sia nemmeno un requisito poi così necessario. Come efficacemente annotato da Milanese, «ciò che interessa non è una meccanica ricostruzione di "fonti", ma una ricerca di un quadro culturale di riferimento».[548] È probabile che nel mirino del poeta non vi sia un'unica figura o un unico indirizzo filosofico, sicché i versi 469–521 del libro IV potrebbero benissimo essere indirizzati a tutta una congerie di posizioni e istanze accomunate dall'inclinazione a diffidare del potere dei sensi. L'ipotesi che ritengo maggiormente plausibile, soprattutto sulla base del confronto tra la trattazione racchiusa nel *DRN* e alcuni paragrafi del *Lucullus*, è che Lucrezio, pur prendendo le mosse da Epicuro e dagli avversari di costui, estenda la propria critica anche al principale nemico del giorno, lo "scetticismo" accademico. Consapevole della diatriba intorno all'esistenza e alla natura del criterio di verità, Lucrezio contribuisce, in qualche modo, ad "aggiornare" la gnoseologia epicurea, rendendola un membro attivo all'interno del dibattito in corso. Nel farlo, come abbiamo visto, il poeta sembra allearsi con gli Stoici e avvalersi del loro apporto in tema di veridicità dei sensi, senza per questo abdicare, nella sostanza, ai precetti dell'epicureismo delle origini. Del resto, la strategia adottata da Epicuro contro i Democritei non era più sufficiente per opporre la più sistematica versione di "scetticismo" abbracciata e praticata dall'Accademia,[549] e gli Epicurei seriori, per difendere la loro dottrina, dovettero verosimilmente iniziare a guardarsi intorno.

547 O'Keefe 2020b, 183.
548 Milanese 1986, 43.
549 Vander Waerdt 1989, 225.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-010

Se è vero che il filosofare, in fondo, si esplica sempre e inevitabilmente come un pensare contro e con qualcuno,[550] allora Lucrezio, attraverso il suo *modus operandi*, dimostra, a mio parere, un certo grado di senso storico e di consapevolezza storica, i quali costituiscono, secondo Bonazzi, il tratto caratteristico della produzione filosofica tardo ellenistica.[551] Durante questa fase della filosofia antica, infatti, la tendenza a "mediare" o a rendere meno "rigide" le posizioni più radicali sostenute dai fondatori delle varie scuole o dei diversi movimenti filosofici costituiva una strategia piuttosto diffusa, e nemmeno l'«intransigenza» della scuola epicurea, richiamando un'efficace riflessione di Dal Pra a proposito dell'epicureismo di I sec. a.C., poteva durare a lungo, «e presto anch'essa avrebbe conosciuto gli ammorbidimenti dell'eclettismo».[552] Ed è in questo clima, in questo scenario di, per dirla con Bonazzi, «progressiva unificazione del discorso filosofico»,[553] che conviene leggere e provare a interpretare l'epicureismo lucreziano. Occorre calare il poeta nei dibattiti del proprio tempo, con la consapevolezza che, per quanto all'apparenza dogmatici e inamovibili, anche i precetti di Epicuro dovettero inevitabilmente sottostare, con il mutare dei tempi, a strategici smussamenti, riformulazioni e, forse, perfino attenuazioni.

550 Dal Pra 1950, 13.

551 Bonazzi 2016, 197–198.

552 Dal Pra 1950, 175. Inevitabile, a tal proposito, menzionare la figura di Potamone di Alessandria (I sec. a.C.). Presentatoci da Diogene Laerzio (1.21) come il fondatore di una scuola eclettica (ἐκλεκτική τις αἵρεσις), egli avrebbe dichiarato la necessità di scegliere (ἐκλεξαμένου) da ciascuna scuola (ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων) le massime che più gli piacevano (τὰ ἀρέσκοντα). Su Potamone di Alessadria, si veda la monografia di Hatzimichali 2011. Sui limiti dell'ettichetta di "eclettismo", con cui troppo spesso si è tentato di definire (squalificandola) la filosofia fra I sec. a.C. e III sec. d.C., si ricorda l'importante volume di Donini 1982.

553 Bonazzi 2016, 197.

Parte Seconda: **Le affezioni, le prolessi e gli “slanci” dell’animo**

1 *Uoluptas* e *dolor* come criteri di verità

Conclusa l'indagine della sensazione e delle problematiche a essa connesse, occorre ora analizzare, in questa Parte Seconda del lavoro, i rimanenti criteri della canonica epicurea, considerando dapprima le affezioni di piacere e dolore (cap. 1),[554] e successivamente le prolessi (capp. 2–3) – che offriranno l'occasione per alcune riflessioni sulla teoria del linguaggio ricavabile dal poema di Lucrezio – e gli "slanci" dell'animo (cap. 4–5).

Via d'accesso alla dimensione etica, le affezioni (τὰ πάθη), ossia il piacere (ἡδονή) e il dolore (ἀλγηδών), costituiscono, nell'ambito della scuola di Epicuro, stando al dettato laerziano, il terzo criterio di verità previsto dalla canonica (Diog. Laert. 10.31 = 35 e 36 Usener; Diog. Laert. 10.34 = 260 Usener). In letteratura v'è un numero assai esiguo di studi aventi a tema in maniera dettagliata la questione dei πάθη nella tradizione epicurea.[555] Specialmente per quanto riguarda la loro valenza nell'ambito della dottrina del canone, ossia al di là della loro rilevanza come stati emozionali o passionali non strettamente associati al problema della verità, essi non hanno sicuramente ricevuto sinora l'attenzione che, invece, meriterebbero.

Secondo la lezione epicurea, conviene ricordarlo, i πάθη sono esclusivamente due, piacere e dolore; non si dà mai un'affezione, per così dire, "neutra", non connotata cioè come piacevole o dolorosa, qual era invece, per esempio, la condizione di ἀοχλησία teorizzata dall'accademico Speusippo.[556] È interessante, a riguardo, che il concetto di ἀοχλησία (da ὀχλέω, "sconvolgere", "disturbare", o, più semplice-

554 Questo capitolo riprende, aggiornandolo e ampliandolo, Rover 2020b.

555 Cfr. in particolare il celebre scritto di Diano *La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni* (ristampato in Diano 1974, 129–280), seguito da Solmsen 1986; Konstan 2006 e 2007, 21–48; Prost 2012; Verde 2018c: Si veda ora anche Robitzsch (*forthcoming*).

556 Clemente di Alessandria ci informa che, secondo Speusippo, «la felicità è una disposizione perfetta (ἕξις τελεία) nelle cose che sono secondo natura (ἐν τοῖς κατὰ φύσιν), oppure una disciplina relativa ai beni (ἕξις ἀγαθῶν); a questa disposizione tutti gli uomini hanno una certa tendenza (ὄρεξις); ma i buoni ricercano in particolare l'assenza di affanni (ἀοχλησία)» (*Strom.* 2.22.133.4 = 101 Isnardi Parente = F 77 Tarán; trad. Isnardi Parente 1980b). Diversamente dalle posizioni di altri autori d'età ellenistica – l'ἀθαμβία di Democrito (68 A 169; B 4; B 215 DK), l'ἀκαταπληξία di Nausifane (75 B 3 DK), l'ἀταραξία degli Stoici e degli Epicurei –, tuttavia, l'ἀοχλησία di Speusippo non si identifica con uno stato edonico, poiché «l'assenza di dolore è bene, mentre sia il dolore sia il piacere sono mali» (καὶ ἔστιν ἡ μὲν ἀλυπία ἀγαθόν, ἡ δὲ ἡδονὴ καὶ ἡ λύπη κακόν, [Heliod.] *In Arist. Eth. Nicom.* 158.20–30 Heylbut = 112 Isnardi Parente = F 80c Tarán; trad. Isnardi Parente 1980b). L'ἀοχλησία speusippea coincide, piuttosto, con uno stato naturale di assenza di affezioni (dolorose o piacevoli che siano) che, quando accompagnato dalla saggezza, permette di conseguire la felicità autentica, nettamente distinta, perciò, dal piacere. Il concetto di ἀοχλησία

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-011

mente, "muovere") verrà comunque ripreso e impiegato da Epicuro, non più però per designare uno stato di totale ἀπάθεια, ossia una condizione scevra di qualunque πάθος, piacevole o doloroso che sia, bensì per denotare, come si evince dalle ultime battute del paragrafo 127 dell'*Epistola a Meneceo*, quella condizione di benessere del corpo (τοῦ σώματος ἀοχλησία) e, in generale, di assenza di turbamento (cfr. Diog. Laert. 2.87 = 450 Usener), che caratterizza il piacere stabile (καταστηματικὴ ἡδονή), fine supremo (τέλος) dell'esistenza (cfr. Diog. Laert. 2.87 = 450 Usener e Diog. Laert. 10.136 = 2 Usener). Il non riconoscere la possibilità di un'affezione neutra, intermedia tra gli opposti di piacere e dolore, rende inoltre piuttosto plausibile l'ipotesi che Epicuro abbia delineato la propria posizione intorno alla natura del terzo criterio in risposta alla posizione avanzata da Platone nel libro IX della Repubblica (cfr. spec. 583c 5–9),[557] nonché (e forse ancor più) alla tripartizione dei πάθη operata dai Cirenaici.[558] Costoro, infatti, riconoscendo il titolo di πάθος a qua-

giocherà un ruolo di prim'ordine nella storia del Peripato, in particolare in Ieronimo di Rodi (Cic. *Fin.* 2.8–9 = 8a Wehrli = 18A White), e dovette risultare al centro delle controversie tra Posidonio (Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* 5.6.3–37, 326.17–332.31 De Lacy = F187 Edelstein/Kidd) e Panezio (Cic. *Off.* 2.18 = T 60 Alesse). Sul dibattito tra Posidonio e Panezio, cfr. Cic. *Off.* 3.25; si veda anche Grilli 2002, 101–102, 123–133. Grazie a Cicerone (*Fin.* 2.8–9 = 8a Wehrli = 18A White), sappiamo che specialmente Ieronimo entrò in polemica con Epicuro precisamente sulla questione della ἀοχλησία. In accordo con Speusippo, Ieronimo poneva la *priuatio doloris* quale fine ultimo e bene più alto, ma negava che tale condizione coincidesse con il piacere più grande (*summa uoluptas*): «altro è provare piacere (*gaudere*), altro non sentire dolore (*non dolere*)» (*Fin.* 2.8–9 = 8a Wehrli = 18A White, trad. mia; cfr. anche *Tusc.* 2.15 = 401 Usener, e *Tusc.* 5. 84). Per Epicuro, diversamente, la rimozione del dolore si identifica con «l'estremo termine di incremento per il piacere (*augendae uoluptatis finis*)» (*Fin.* 2.8–9; cfr. anche Epicur. *RS* III). Su quest'aspetto della proposta filosofica di Ieronimo, si veda White 2004. Si noti, infine, che il termine ἀοχλησία compare, oltre che in Speusippo, anche nei Megarici (cfr. Alex. Aphr. *De an. lib. mantissa* 150.34–35 Sharples = *SSR* II O 34).

557 Pl. *Resp*. 9.583c 5–9: Οὐκοῦν καὶ τὸ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι εἶναί τι; – Εἶναι μέντοι. – Μεταξὺ τούτοιν ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὂν ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς; ἢ οὐχ οὕτως αὐτὸ λέγεις; – Οὕτως, ἦ δ' ὅς («"E anche che il non provare gioia e il non provar dolore siano qualcosa?" – "Certo che lo sono". – "Trattandosi di una condizione intermedia fra queste due, non è forse come una specie di pace interiore in rapporto a tali stati d'animo? O sei di diverso avviso?" – "La penso anch'io così", ammise», trad. Reale 2009, lievemente modificata; cfr. anche 583d 10–11). Si vedano Zanatta 1974 e Pesce 1975. Il concetto di ἡσυχία in relazione al tema del piacere compare anche in Pl. *Prt*. 356d 7–e 2, su cui si rinvia a Stavru 2021, spec. 173–174.

558 Tsouna 2016a, 125–128. Non è questo il luogo per affrontare il problema storico concernente il dibattito tra Epicurei e Cirenaici. Benché talvolta la loro opposizione costituisca l'esito di interventi dossografici, è pressoché certo che essa rifletta un accadimento storico, ovvero una longeva e persistente rivalità tra le due scuole. Come rimarcato da Tsouna 1998, 113: «philosophical as well as chronological factors appear to have favoured its development: both schools posit pleasure as the supreme good and pain as the supreme evil. And they temporally overlap». Sulla questione dei πάθη nella scuola cirenaica, nonché sul confronto con la prospettiva cirenaica epicurea, cfr. senz'altro Tsouna 1998 e 2016a; Warren 2013 e 2014, 196–201; Verde 2018c, spec.

lunque modificazione qualitativa interna di cui il soggetto risulta consapevole, affermavano, secondo quanto riportato da Sesto Empirico, che «tra le affezioni alcune sono piacevoli, altre dolorose, altre ancora intermedie» (τὰ μεταξύ, *Math.* 7.199 = I B 71 Giannantoni = *SSR* IV A 213).[559] Come vi sarà modo di appurare, fra l'altro, è possibile individuare, negli scritti epicurei, altri elementi che ben si prestano a confermare l'esistenza di una relazione prettamente polemica tra la prospettiva del Κῆπος e quella abbracciata dai Cirenaici in merito alla questione dei πάθη.

1.1 Criterio pratico, criterio epistemologico

Stando a quanto leggiamo nella *Vita di Epicuro* di Diogene Laerzio (10.34 = 260 Usener), le affezioni, per gli Epicurei, si danno in ogni essere vivente (περὶ πᾶν ζῷον), con la differenza che mentre il piacere è conforme a natura (οἰκεῖον),[560] il dolore le è estraneo (ἀλλότριον). I πάθη, conclude il dettato laerziano, sono adibiti alla discriminazione (κρίνεσθαι) delle scelte e delle ripulse (τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς, Diog. Lar. 10.34 = 260 Usener), dando a intendere, almeno di primo acchito, che essi rientrino esclusivamente nel novero di quelli che Sesto Empirico definisce come criteri "pratici" (*Math.* 7.29). Secondo lo scettico, è possibile infatti attribuire al criterio (τὸ κριτήριον) due distinte connotazioni: da un lato lo si può intendere come ciò a cui ci si richiama al fine di fare (ποιεῖν) certe cose e di non farne certe altre, e in questo caso si parlerà di criterio "pratico"; dall'altro, il criterio è ciò a cui facciamo riferimento per discriminare tra ciò che esiste (ὑπάρχειν) e ciò che non esiste, ciò che è vero (ἀληθῆ) e ciò che è falso (ψευδῆ), e in questo caso si parlerà di criterio "epistemologico" (Diog. Lar. 10.34 = 260 Usener).[561]

Che i πάθη, tuttavia, non facciano capo in maniera esclusiva a una delle due categorie sestane del criterio, ma che, com'è stato suggerito, si trovino "a metà

214–217. Che Epicuro abbia originariamente sviluppato il proprio edonismo in contrapposizione alla scuola dei Cirenaici, è ipotesi avallata in particolare da Sedley 2017. Sulla dialettica tra le due forme di edonismo cfr. anche Mitsis 2018, 107–52.

559 Cfr. anche Diog. Laert. 2.90 = I B 1 Giannantoni = *SSR* IV A 172, e Euseb. *PE* 14.18.32 = II 5 Giannantoni = *SSR* IV B 5. In quest'ultima testimonianza, «lo stato intermedio» (ἡ μέση κατάστασις) viene paragonato alla «calma piatta» (γαλήνη). Sul concetto di γαλήνη, cfr. inoltre Cic. *Tusc*. 5.16 = 425 Usener; Sext. Emp. *Math.* 11.141 = 63–64 Diels = T59 Decleva Caizzi (Timone di Fliunte); Sext. Emp. *Pyr*. 1.10; Epicur. *Hrdt*. 83. Si veda, infine, Grilli 1992, spec. 205, con n. 16.

560 Cfr. anche Epicur. *Men*. 129.

561 Si veda Verde 2013c, 72.

strada" tra le due, traspare dalla duplicità propria della loro funzione:[562] essi, infatti, da un lato, agiscono in qualità di criteri pratici direttamente volti all'azione, dall'altro, ricoprono il ruolo di criteri gnoseologici destinati al discernimento delle azioni che è bene compiere e di quelle che, viceversa, sarebbe auspicabile evitare (*Men*. 129).[563] Sappiamo che Epicuro (e, più in generale, gli Epicurei) impiegavano i termini πάθος/πάθη in contesti differenti, assegnando loro, di volta in volta, funzioni e significati distinti.[564] Nella trattazione intorno all'origine del linguaggio, per esempio, in *Hrdt*. 75, i πάθη vengono associati ai φαντάσματα e, con essi, posti alla radice dei nomi. In un recente, nonché cruciale, contributo dedicato alle affezioni epicuree, Verde ha sostenuto che in questo caso, così come in tutte le occorrenze in cui non risulta direttamente implicata la sfera pratica dell'azione, i πάθη non ricoprono il ruolo di criteri del vero, limitandosi a denotare null'altro che delle «condizioni o stati passivi causati dal continuo impatto dei simulacri degli oggetti esterni».[565] Secondo lo studioso, dunque, «non tutti i πάθη sono criteri o, più correttamente, lo sono, se si vuole, solo indirettamente», ossia nella misura in cui si ammette che «ogni πάθος possa essere ricondotto ai πάθη "fondamentali", ossia o al piacere o al dolore» (*Hrdt*. 75).

Prendendo le mosse da questa lettura, ma spingendomi, in un certo senso, *oltre* essa, ciò che vorrei provare a mostrare, nelle pagine di questo capitolo, è la piena valenza epistemologica goduta dai πάθη non solo in virtù della loro connessione con l'attività della διάνοια, ma anche, e soprattutto, là dove considerati semplicemente *in se stessi*, come mere affezioni a–razionali (ἄλογα) ed evidenti (ἐναργῆ). Persino così intesi, infatti, i πάθη epicurei si dimostrano in grado di fornirci alcune informazioni sulla realtà, e di operare, di conseguenza, come criteri di verità a tutti gli effetti, benché ancora incapaci – a questo livello – di dischiudere la dimensione propriamente etica dell'esistenza. Al fine di supportare la mia ipotesi, prenderò in esame alcuni passi di Epicuro e del *DRN* di Lucrezio, a partire dai quali sarà interessante osservare come specialmente Lucrezio, avallando e sviluppando un'istanza già riconoscibile negli scritti del Maestro, si riveli assai chiarificatore in merito alla questione di cui mi sto occupando. Attraverso i suoi versi, infatti, il poeta contribuisce, come vedremo, a rimarcare il valore e l'importanza attribuiti dal pensiero epicureo alle affezioni di piacere e dolore non solo in relazione alla sfera etica, ma anche, e soprattutto, a quella epistemologica.

562 Verde 2018c, spec. 207–210.

563 L'impiego, da parte di Epicuro, dei termini κανών e κρίνειν, in *Men*. 129, costituisce, a mio avviso, un ulteriore indizio della valenza epistemologica goduta dai πάθη (in proposito, cfr. anche Epicur. *RS* XXIV e la testimonianza di Diogene di Enoanda al fr. 70 I.7–14 Smith).

564 Si veda Verde, 2018b, 212–214.

565 Verde 2018c, 213.

1.2 Affezioni al grado “zero”: Epicuro

Si consideri, anzitutto, la testimonianza di Epicuro. Pur non identificandoli con le sensazioni, il filosofo ritiene che i πάθη siano a esse strettamente connessi (*RS* XXIV; cfr. anche *Hrdt*. 37–38, 55, 63, 68, 82),[566] dacché

> καὶ μὴν καὶ τὴν ὀσμὴν νομιστέον, ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε οὐθὲν πάθος ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖοι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτρίως, οἱ δὲ τοῖοι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.
>
> bisogna ritenere che l’odore, come anche nel caso dell’udito, non potrebbe produrre alcuna affezione se non vi fossero delle masse, che si distaccano dall’oggetto, proporzionalmente costituite in modo tale da muoversi verso l’organo sensoriale, alcune tali da provocare turbamento e una sensazione fastidiosa, altre assenza di turbamento e una sensazione gradevole (*Hrdt*. 53).

Del resto, scrive Epicuro, πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει («ogni bene e ogni male risiede nella sensazione»: *Men*. 124; trad. Arrighetti 1973), ragion per cui la morte, comportando la perdita della sensazione, non rappresenta per noi alcunché (cfr. *RS* II).[567] Sempre in virtù del loro essere strettamente connessi alle αἰσθήσεις, si è portati a credere che anche i πάθη (al loro grado “zero”) siano a–razionali (ἄλογα): essi, per così dire, funzionano automaticamente, e non dipendono dal λόγος.[568] È bene richiamare, qui, una testimonianza aeziana ([Ps.–Plut.] *Plac*. 4.23.2,

566 Occorre far riferimento, su questo punto, anche a un frammento proveniente dal *PHerc*. 1811/335, rotolo papiraceo facente capo, con buone probabilità, al libro III del Περὶ φύσεως di Epicuro e recentemente edito da Leone 2018, spec. 17–9. Nel Pz. 1, col. VI, la studiosa è riuscita a rintracciare l’espressione τὸ πάθος τὸ περὶ τὴν ὄψιν (“affezione visiva”), ipotizzando che la stessa dovesse comparire anche in due luoghi della col. VII. La dicitura in questione sembra integrare quella che si incontra al paragrafo 52 dell’*Epistola a Erodoto*, ovvero τὸ πάθος τὸ ἀκουστικόν (“affezione uditiva”): in entrambi i casi, i πάθη vengono intesi come delle «mere affezioni di piacere e dolore connesse alla αἴσθησις, come criteri di conoscenza del mondo che ci circonda» (Leone 2018, 19).

567 Si veda anche Warren 2006b. Che «la morte nulla è per noi» (ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, *RS* II) proprio in virtù del fatto πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, trova conferma in un passo di Aezio (*Plac*. 4.9.11, *Dox*. 397 = 4.9.12, MR 1561 = 261 Usener). Sulla questione cfr. anche Mitsis 2018, capp. 5–7. Per un’analisi comprensiva della presenza di Epicuro nei *Placita* aeziani si rimanda a Runia 2018.

568 Sulla convinzione per cui la stretta relazione tra πάθη e αἴσθησις contribuirebbe a dimostrare che le affezioni sono a–razionali e, di conseguenza, aventi sede nella parte a–razionale dell’anima (ovvero nell’*anima* lucreziana), si veda Konstan 2006, 201; 2007b, 33, e 2015, ma anche Németh 2017, 55, n. 24. Secondo l’interpretazione dei due studiosi, i πάθη si distinguerebbero nettamente dalle emozioni, per il darsi delle quali l’intervento dell’elemento razionale risulterebbe imprescindibile. Diversamente, Asmis 1999, 275–276, ritiene che i πάθη (che ella traduce con il

Dox. 414 = MR 1731 = 317 Usener), tanto cruciale quanto assai poco studiata, stando alla quale

> Ἐπίκουρος καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις· τὸ γὰρ ἡγεμονικὸν ἀπαθές.
>
> Epicuro [dice che] sia le affezioni sia le sensazioni si generano nelle regioni affette, mentre l'egemonico è esente da ogni affezione (Aët. [Ps.–Plut.] *Plac*. 4.23.2, *Dox*. 414, MR 1731 = 317 Usener; trad. Torraca 1961).[569]

Non a caso, infatti, Diogene Laerzio accosta il sentire all'esperienza del provare dolore (10.32 = 36 Usener), dichiarando, in aggiunta, che sin dai primi momenti di vita gli esseri viventi «si trovano a loro agio nel piacere, ma ripugnano il dolore per disposizione naturale, senza l'intervento della ragione. Per genuino istinto, dunque, noi fuggiamo il dolore» (10.137 = 66 Usener; trad. Arrighetti 1973). Il dettato laerziano, tuttavia, nell'enucleare i canoni di verità, non ascrive mai in modo esplicito il carattere dell'a–razionalità ai πάθη, quasi a suggerire che essi funzionino come regole capaci di giudicare o valutare le scelte e i rifiuti *solamente* in quanto dotati di una natura razionale.[570] È stato correttamente osservato che questo permetterebbe, fra l'altro, di spiegare perché Diogene (o la sua fonte), nell'elencare i principi della canonica epicurea, ponga le affezioni al terzo posto, dopo le prolessi (che hanno natura razionale), e non in posizione immediatamente successiva alle αἰσθήσεις (Diog. Laert. 10.31 = 35 e 36 Usener).[571]

A supporto di questa tesi, conviene far riferimento a un passo della lettera a Meneceo, nel quale Epicuro chiama in causa il νήφων λογισμός (*Men*. 132), un dispositivo fondamentale, intrinsecamente caratterizzante l'edonismo epicureo. Ci troviamo nella sezione centrale della lettera (131–132), ed Epicuro è intento a scongiurare eventuali fraintendimenti o cattive interpretazioni della sua tesi per cui il piacere è principio (ἀρχή) e termine estremo (τέλος) della vita felice (τοῦ μακαρίως ζῆν, 128; cfr. anche 131):

---

vocabolo inglese "feelings"), in quanto «acts of awareness of inner states», vadano differenziati dalle sensazioni, le quali, invece, risulterebbero «directed at what is external to us». La studiosa, inoltre, ritiene che mentre la sensazione è null'altro che un'alterazione dell'organo sensoriale, le affezioni ("feelings") includono l'elemento della consapevolezza.

569 È interessante osservare l'impiego, in relazione a Epicuro, del termine (stoico) ἡγεμονικόν. In tutti i modi, l'identificazione della parte "egemone" dell'anima è questione assai dibattuta. È piuttosto probabile, infatti, che Epicuro, perlomeno all'altezza della lettera a Erodoto, avesse una concezione fortemente unitaria dell'anima, la cui funzione principale consisteva nel rendere possibile il darsi della sensazione (Verde 2010b, 189–190, 194–195).

570 Verde 2018c, 211–212.

571 Verde 2018c, 211–212.

> οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ’ ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ’ ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.
>
> Poiché non banchetti e feste continue, né il godersi fanciulli e donne, né pesci e tutto quanto offre una lauta mensa dà vita felice, ma *sobrio calcolo* che indaghi le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto, che scacci le false opinioni dalle quali nasce quel grande turbamento che prende le anime (*Men.* 132; trad. Arrighetti 1973, lievemente modificata).

Come correttamente rimarcato da Erler, secondo Epicuro «la capacità riflessiva è fondamento della felicità».[572] Il νήφων λογισμός – verosimilmente ispirato alla cosiddetta “scienza metretica” (ἡ μετρητικὴ τέχνη) del *Protagora* platonico (355b–357e) – è infatti un “sobrio” (νήφων)[573] calcolo o ragionamento, che fa della prudenza (φρόνησις) il proprio carattere principale e che è capace di indagare le ragioni di ogni atto di scelta e di rifiuto, misurando (συμμετρεῖν) e considerando (βλέπειν) le conseguenze piacevoli e dolorose che ne deriverebbero (cfr. *Men.* 130).[574] Non si tratta, dunque, come per i Cirenaici, di perseguire *ogni* piacere, in quanto fine in se stesso, qui e ora, ma di selezionare, sulla base di «an hedonistic prudential calculus»,[575] *solo* quei piaceri che, nel lungo termine, si rivelano maggiormente funzionali al conseguimento della beatitudine (ἡ μακαριότης).[576] Il suo caratterizzarsi essenzialmente come un’operazione di confronto tra i diversi corsi d’azione possibili conseguenti alle nostre scelte avvicina il νήφων λογισμός a

572 Erler 2010, 24; poco dopo (26), lo studioso chiarisce che ciò a cui Epicuro sta pensando è precisamente una «sobria ragione che individui un percorso filosofico verso la felicità».

573 La scelta del termine νήφων per caratterizzare il procedimento epicureo di valutazione di piaceri e dolori mira a contrastare la convinzione di coloro che interpretano la ricerca epicurea del piacere come caratterizzata dalle depravazioni più disparate e da quanto di meno sobrio vi sia (banchetti e feste continue, godimento di donne, fanciulli e laude mense, ecc., cfr. *Men*. 132).

574 Sul νήφων λογισμός si segnalano Morel 2009, 189–194; Erler 2010; Heßler 2014, 277–279; Warren 2014, 175–196. Guidati da questa forma di ragionamento, ci troviamo talvolta a dover rinunciare consapevolmente al piacere, talaltra a sopportare consapevolmente il dolore, sebbene, come rimarcato da Warren 2014, 176–177, «this does not jeopardise the overall hedonistic structure of choice–making since this is always done with a view to maximising pleasure and reducing pain in the longer term».

575 Definizione proposta da Warren, 2014, 175.

576 Questo elemento di disaccordo tra Cirenaici ed Epicurei trova forse conferma, tra l’altro, in un passo del *De electionibus et fugis* di Filodemo (*PHerc.* 1251, col. III.6–14 Indelli/Tsouna), in cui troviamo un riferimento polemico a dei non meglio precisati τινες che, «avendo individuato le affezioni dell’anima (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) come fini (τέλη) e tali che non hanno bisogno di un giudizio basato su altri criteri, hanno concesso a tutti il potere assoluto di godere di qualsiasi cosa vogliono dire e fare qualsiasi cosa contribuisca a ciò» (trad. Indelli, in Indelli/Tsouna 1995). Si veda Verde 2018c, 217.

un'altra forma di λογισμός presente nei testi epicurei, l'ἐπιλογισμός, il primo momento della σημείωσις,[577] con il quale condivide, per così dire, il significato primario di "valutazione comparativa",[578] requisito minimo, agli occhi degli Epicurei, per la validità e cogenza di un ragionamento. Per operare come criteri[579], dunque, le affezioni necessiterebbero dell'apporto della διάνοια, ossia del λογισμός, e, nello specifico, del νήφων λογισμός, essenziale per la valutazione dei piaceri e dei dolori e, conseguentemente, per la retta classificazione dei desideri da perseguire.[580]

Nonostante la persuasività di questa lettura, mi è difficile abbandonare l'idea che anche considerate in se stesse, ovvero indipendentemente dall'apporto del λογισμός, le affezioni meritino di essere annoverate tra i canoni di verità. Al grado "zero", piacere e dolore rappresentano una sorta di risvolto delle sensazioni:[581]

577 In generale, la bibliografia epicurea relativa all'ἐπιλογισμός (e ai vocaboli connessi) annovera Arrighetti 1952; De Lacy/De Lacy 1978, spec. 100, n. 34; Sedley 1973, spec. 27–34; Asmis 1984, spec. 177–178; Schofield 1996; Erler 2003, che si sofferma in particolare sul finale del IV libro di Lucrezio; Perilli 2004, 146–152, 163–166; Giovacchini 2012, 139–161, la quale vaglia la presenza dell'ἐπιλογισμός in ambito medico (empirismo medico). Il concetto di ἐπιλογισμός, stando alla cronologia proposta da Sedley 1973, 14–15, dovette diventare prominente nell'epistemologia epicurea soltanto dopo il 300 a.C., assieme alla nozione di πρόληψις. Sul ruolo dell'ἐπιλογισμός (oltre che in Epicuro e Filodemo) in Lucrezio, segnalo inoltre Rover (*forthcoming*, a).

578 Schofield 1996, 229, parla di «comparative appraisal». Una testimonianza tarda in merito all'importanza, nell'ambito della tradizione epicurea, di questa "valutazione comparativa", ci proviene dal fr. 44 II.10–III.14 Smith dell'iscrizione litica di Enoanda. Come annotato da Warren 2014, 186, Diogene è la prima fonte epicurea a intuire quanto possa risultare difficile, per la gente ordinaria (τοῖς πολλοῖς), il compito, proprio del saggio, di contrastare e mitigare la tendenza a cedere ai piaceri che sono a portata di mano (piuttosto che a quelli maggiormente distanti), e l'aggettivo δυσεπιλόγιστον ("difficile da immaginare/concepire") – accompagnato dal verbo ἀναλογίζεται – di cui si serve per descrivere tale compito, indica che la procedura da seguire, benché complessa, è quella del calcolo razionale e della valutazione comparativa (si veda anche Schofield 1996, 229).

579 Importante, a tal riguardo, la metafora del canone (κανών) in Epicur. *Men.* 129. Un uso metaforico del termine κανών in linea con quello epicureo si riscontra anche in Arist. *Eth. Nic.* 3.4.1113a 31–33. Sull'impiego del modello del κανών come norma operante nell'epistemologia si rimanda alla Parte Prima, par. 1.1.

580 Verde 2018c, 211–212.

581 Anche Aristotele sembra essere dello stesso avviso quando, nella *Retorica*, considera il piacere (ἡδονή) e il dolore (λύπη) come delle sensazioni (αἰσθήσεις): «Poiché il provare piacere consiste nel sentire una qualche affezione (πάθος), e l'immaginazione (φαντασία) è una certa debole sensazione (αἴσθησίς τις ἀσθενής), in chi ricorda e in chi spera potrebbe sempre seguire una qualche forma d'immaginazione di ciò che ricorda o spera. […] Di conseguenza è necessario che tutte le cose piacevoli consistano o nell'essere avvertite quando sono presenti o nell'essere ricordate quando sono trascorse o nello sperare quando le cose saranno a venire» (ἐπεὶ δ' ἐστὶν τὸ ἥδεσθαι ἐν τῷ αἰσθάνεσθαί τινος πάθους, ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής, ἀεὶ ἐν τῷ μεμνημένῳ καὶ τῷ ἐλπίζοντι ἀκολουθοῖ ἂν φαντασία τις οὗ μέμνηται ἢ ἐλπίζει· […] ὥστ' ἀνάγκη

l’αἴσθησις, infatti, non si presenta mai in forma “neutra”, ma sempre dotata di una certa coloritura più o meno piacevole o dolorosa,[582] a seconda che la struttura porosa dei nostri organi sensoriali si riveli più o meno compiacente rispetto all’impatto provocato dagli εἴδωλα. Anche come meri risvolti pressoché “automatici” delle αἰσθήσεις, perciò, i πάθη sembrano già, in qualche modo, fornirci alcune informazioni sulla realtà[583] e possedere, di conseguenza, qualche valore gnoseologico. Essi ci informano sul grado di conformità e armonia posseduto dall’oggetto esterno nei confronti della nostra struttura atomica,[584] e questo ancor prima che, attraverso l’intervento della prolessi, e dunque del λογισμός, sia possibile asserire qualcosa circa l’identità dell’oggetto in questione. Solo in un secondo momento, grazie al sussidio del νήφων λογισμός, le affezioni (non più al loro grado “zero”) saranno in grado di giudicare (κρίνεσθαι) scelte e rifiuti.

Anche al loro “grado zero”, dunque, le affezioni ci “dicono” qualcosa sulla *verità* delle cose, benché solo in quanto *realtà*, o “fattività”.[585] A tal proposito, risulta doveroso un richiamo alle due nozioni (o livelli) di verità (e falsità) che è possibile intravedere nella canonica epicurea, sulle quali mi sono soffermata in apertura della Parte Prima. Da un lato, la verità dei δοξαστά o delle ὑπολήψεις (*Hrdt*. 50–51; cfr. anche la sezione sestana dedicata al criterio epicureo, in *Math.* 7.203–216 = 247

πάντα τὰ ἡδέα ἢ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι εἶναι παρόντα ἢ ἐν τῷ μεμνῆσθαι γεγενημένα ἢ ἐν τῷ ἐλπίζειν μέλλοντα, 1.11.1370a 27–34; trad. Cannavò 2014).

582 Sull’idea per cui l’αἴσθησις risulta sempre e intrinsecamente caratterizzata come piacevole o dolorosa, cfr. anche Arist. *De an.* 2(B).2.413b 23–24, e Pl. *Ti*. 64a 2–65b 3 e 69c 5–d 6. In riferimento a Pl. *Ti*. 64a 2–65b 3, Solmsen 1986, 154, ritiene tuttavia che «ἡδονή and λύπη are not strictly speaking αἰσθήσεις but potential concomitants of αἰσθήσεις; they are παθήματα – a word of even wider range than αἰσθήσεις». Più in particolare, lo studioso sostiene che Platone, benché talvolta si riferisca a piacere e dolore considerandoli come degli αἰσθητά (cfr. *Tht*. 156b), non pare discostarsi, nella gran parte dei casi, dall’usanza, tipicamente greca, di separare la classe delle sensazioni da quella delle affezioni (Solmsen 1986, 154–155).

583 Konstan 2008, 4, formula la medesima opinionone asserendo che i πάθη «inform us about the affective value of things in the world». Si veda anche Koenen 1997, 169, secondo cui «one gets the impression that Epicurus uses *pathos* to refer in a general and neutral way to the effect, caused by particles which are emitted from the sense object, on the sense organ». Secondo Lautner 1989, 26, diversamente, i πάθη non sarebbero in grado di fornire alcuna informazione in merito a ciò che realmente percepiamo. Per quanto mi riguarda, condivido le posizioni avanzate da Konstan e Koenen, purché sia chiaro che il contenuto informativo ricavabile dai πάθη si colloca sullo stesso piano di quello ricavabile dall’αἴσθησις, che è possibile definire *vero* solo nel significato di *reale*.

584 Si veda Leone 2018, 23, la quale fa notare come, secondo Lucrezio (*DRN* 4.633–686 e 706–721), «gli esseri viventi recepiscono in modo diverso un sapore, un odore o una visione a seconda della struttura dei propri organi sensoriali, perché diversi per forma sono gli atomi e i pori che li compongono».

585 Si veda Verde 2013c, 72. Sul termine “fattività” (“factivity”), si rinvia a Vogt 2016 e Miloš 2015.

Usener), ossia la verità come *adaequatio*. Dall'altro lato, la verità come "realtà", pertinente non a ciò che viene proferito intorno alle cose, ma alle cose stesse intorno a cui si proferisce. Questa seconda accezione di "verità", che è, tra le due elencate, la più fondamentale, designa la verità propria della sensazione, ed è la ragione per cui tutte le αἰσθήσεις sono vere. L'αἴσθησις, infatti, come già rimarcato, altro non è che l'urto provocato dagli εἴδωλα, urto che, essendo una κίνησις, è *reale* e, per ciò stesso, *vero*. Ora, quando si parla di piacere e dolore come criteri del vero in se stessi, indipendentemente da qualunque contributo della mente, è esattamente a questo secondo concetto di verità che si fa riferimento.

A tal riguardo, ritengo opportuno far riferimento a quanto si legge nel paragrafo 38 dell'*Epistola a Erodoto*, là dove Epicuro, delineando uno dei precetti metodologici fondamentali della sua filosofia, scrive:

> Εἶτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἴτε διανοίας εἴθ' ὅτου δήποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα, ταῦτα δὲ διαλαβόντας συνορᾶν ἤδη περὶ τῶν ἀδήλων.
>
> Si deve inoltre tener presente ogni cosa in base alle sensazioni e generalmente in base alle applicazioni presenti sia del pensiero sia, talvolta, di qualunque altro criterio e ugualmente in base alle *affezioni esistenti*, in modo tale da poter formulare induzioni sia su ciò che attende conferma sia su ciò che è non evidente (*Hrdt*. 38).

Ciò che mi preme sottolineare è il fatto che qui Epicuro si riferisce ai πάθη qualificandoli come ὑπάρχοντα ("esistenti"). Ed è proprio in quanto tali, che essi risultano annoverati tra i criteri di verità, o perlomeno trattati come equivalenti a essi. Il verbo ὑπάρχω[586] sembra indicare che qui i πάθη sono considerati come qualcosa di inevitabilmente *vero*, esattamente nel modo in cui lo è l'αἴσθησις, poiché, al pari di quest'ultima, essi "registrano" la presenza di strutture atomiche reali, che, per quanto sottili, rimangono pur sempre materiali. I πάθη, come le sensazioni, sono la "risposta" dei nostri organi sensoriali agli urti provenienti dall'esterno.

586 Il medesimo verbo compare, per esempio, anche in *Hrdt*. 51, 55: Ἀλλ ἀ μὴν οὐδὲ δεῖ νομίζειν πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν («Certamente non bisogna ritenere che negli atomi sussista qualunque grandezza»); *Hrdt*. 56, 57 e 59; *Pyth*. 87; *Men*. 131; *RS* V, IX, XXX, ecc.

1.3 Affezioni al grado “zero”: Lucrezio

Si focalizzi ora finalmente l’attenzione sulla testimonianza di Lucrezio, la quale, in proposito, si rivela decisiva e chiarificatrice. Va precisato anzitutto che il terzo criterio della canonica epicurea, l’affezione (πάθος) appunto, non si trova mai esplicitamente menzionato, in quanto tale, nel *DRN*, ma risulta implicitamente indicato ogni qualvolta Lucrezio tratta di piacere (*uoluptas*) e dolore (*dolor*) o tematiche affini. Là dove intenda considerarli nel loro complesso, il poeta sembra ricomprenderli sotto la nozione di *sensus*, vocabolo che, nel *DRN*, come ricordato, pare far riferimento non tanto a un elemento preciso della canonica epicurea, bensì a un ampio ventaglio di entità connesse alla sensibilità, tra le quali, appunto, i πάθη.[587]

L’assenza, in Lucrezio, di un vocabolo equivalente al greco πάθη, destinato a raccogliere sotto di sé i concetti di *uoluptas* e *dolor*, non risulta affatto casuale.[588] A mio giudizio, infatti, la scelta lucreziana potrebbe costituire un segnale del fatto che la prospettiva assunta nel poema è, almeno primariamente, quella fisico–epistemologica. La semantica dei termini πάθος/πάθη utilizzati da Epicuro, invece, porta con sé un evidente rimando alla dimensione più propriamente etica del sapere, e Lucrezio dovette avvertire piuttosto scomodo, almeno in questo caso, dato il taglio che intendeva assegnare alla propria opera, rimanere pienamente fedele al vocabolario epicureo[589].

587 *Supra*, 32.

588 Uno degli anonimi revisori, che qui ringrazio, ha giustamente osservato che non risulta chiaro quale iperonimo Lucrezio avrebbe potuto impiegare per designare τὰ πάθη nel loro complesso. Cicerone, nei paragrafi del libro I di *Fin.* dedicati alla trattazione di τὰ πάθη (1.57–61), lascia intendere, per esempio, che sia il termine *morbi* la traduzione più esatta di πάθη (si veda Giusta 1964, 129). Lucrezio, evidentemente, non avrebbe potuto far ricorso al medesimo vocabolo, ma avrebbe potuto forse adottare il latino *adfectiones*/*affectiones*, termine che ritroviamo esplicitamente adoperato come traduzione di πάθη in Aulo Gellio (*NA* 1.26.11): *Nam sicut aliorum omnium, quos Latini philosophi “affectus” uel “affectiones,” Graeci* πάθη *appellant*. *Adfectiones*/*affectiones*, tuttavia, è termine non molto diffuso all’epoca di Lucrezio (stando al *TLL*, esso inizia a fare la sua comparsa proprio a partire da Cicerone) e, in ogni caso, come mi è stato fatto correttamente notare dall’Editor, Prof. Malaspina, difficile da posizionare in un esametro dattilico. Forse più plausibile sarebbe stato il sostantivo *adfectus*, che Seneca impiegherà successivamente proprio come traduzione di *adfectus* (su cui rinvio, anche per una panoramica circa la letteratura esistente sul tema, al recente lavoro di Cassan 2023).

589 Questo dato risulta particolarmente significativo in quanto potrebbe costituire una conferma del fatto che delle due strade intraprese dall’epicureismo in Italia, quella di Lucrezio e quella di Filodemo di Gadara, era quella di Lucrezio a preferire le questioni di carattere fisico, laddove il “nuovo” Giardino di Ercolano prediligeva problematiche inerenti alla retorica, all’arte e alla politica. In merito, si vedano Sedley 2010; Maso 2012, 59; Dorandi 2017.

In tutti i modi, passando in rassegna le diverse occorrenze di *uoluptas* e *dolor* presenti nel *DRN*, ne ho riscontrata in particolare una sulla quale conviene spendere qui alcune parole, poiché ritengo contribuisca a corroborare le considerazioni sviluppate in relazione ai πάθη in Epicuro. Questo il passo di nostro interesse:

> *Praeterea quoniam dolor est, ubi materiai*
> *corpora ui quadam per uiscera uiua per artus*
> *sollicitata suis trepidant in sedibus intus,* 965
> *inque locum quando remigrant, fit blanda uoluptas*
>
> Inoltre, poiché c'è *dolore* quando i corpi della materia, / scossi da qualche forza per le viscere vive, per le membra, / (965) si agitano disordinatamente nel profondo delle proprie sedi, / e, quando tornano a posto, nasce un carezzevole *piacere* (*DRN* 2.963–966).

Il contesto in cui si inserisce il passo è lo stesso che caratterizza l'intera sezione che va dal verso 865 al verso 990 del II libro, la quale ha lo scopo di preparare la dimostrazione fondamentale del III libro relativa alla mortalità dell'anima.[590] Nei versi riportati, in particolare, Lucrezio è impegnato a mostrare come la sensibilità non appartenga all'atomo in quanto tale, analizzando il modo in cui essa viene meno o risulta lesionata. Non di rado, urti provenienti dall'esterno possono infatti risultare fatali per l'organizzazione di quel complesso atomico che è il nostro corpo; altre volte, invece, gli elementi riescono a ricomporsi grazie all'azione dei moti vitali, cosicché la morte è evitata e la sensibilità ricompare. In questi casi, se il dissesto della composizione atomica provocato dall'urto esterno ha prodotto dolore (*dolor*), quando gli atomi ritornano nel loro luogo naturale, sorge una *blanda uoluptas*.[591] Dolore e piacere, perciò, che altro non sono se non la modalità di darsi della sensazione stessa, ci informano, per così dire, circa il grado e, soprattutto, la modalità di organizzazione propria degli elementi della materia di cui è costituito il nostro corpo.

In linea con il passo appena esaminato, merita segnalarne un altro che, pur non includendo i concetti di *uoluptas* e *dolor*, pare confermare in maniera piuttosto efficace le considerazioni appena svolte. Ci troviamo sempre nel libro II, nella sezione in cui Lucrezio prende in esame gli effetti prodotti dalla forma degli atomi sui nostri organi di senso, preoccupandosi in particolar modo di stabilire se siano piacevoli o dolorosi. Soffermandosi anzitutto sul gusto, il poeta conclude che le sostanze di gradevole contatto ai nostri sensi (*ea quae sensus iucunde tangere possunt*) sono composte da atomi rotondi e lisci, laddove quelle costituite da

590 Bailey 1947, vol. I, 35.

591 Fa notare Asmis 1984, 167, n. 1, come quest'idea paia derivare da quanto si legge in Pl. *Phlb*. 31d–32b e 42c–d.

particelle adunche e ruvide, «sogliono lacerare le vie dei nostri sensi e penetrando far violenza al corpo» (*solere uias rescindere nostris / sensibus introituque suo perrumpere corpus*, 2.403–407). Ora, non v’è dubbio che nei meccanismi che Lucrezio è qui impegnato a descrivere sia del tutto assente l’attività del λογισμός, cui non si accenna minimamente. *Uoluptas* e *dolor* sono qui considerati in se stessi, ossia nel loro essere degli stati psicofisici irrazionali. Nonostante ciò, appare altrettanto indubbia, almeno a mio avviso, la legittimità di considerare, anche a questo livello, il piacere e il dolore come dei criteri di verità: essi, infatti, rappresentano un indice attendibile del grado di conformità posseduto dalla disposizione atomica che dà luogo ai nostri organi di senso rispetto a quella degli oggetti che ci impattano dall’esterno. Come già puntualizzato trattando dei πάθη in Epicuro, la sensazione (*sensus*) non è mai neutra, di modo che oltre a testimoniare l’esistenza di una realtà esterna (della quale, si badi bene, è impossibile conoscere l’identità anteriormente all’intervento della prolessi), essi ci informano altresì circa la rispondenza tra la nostra struttura atomica e quella dei corpi che continuamente ci colpiscono.

Già al loro grado “zero”, perciò, ovvero prima di qualunque intervento dell’attività razionale, tanto i *uoluptas* e *dolor* lucreziani, quanto i πάθη (ἡδονή e ἀλγηδών) di Epicuro possono definirsi, a pieno titolo, criteri di verità, una verità, certo, anch’essa al grado “zero”, una verità delle cose o “fattività”, una verità non relativa ai giudizi, ma alla quale tien dietro pur sempre un indiscutibile valore gnoseologico.

Altra testimonianza che sembra muovere in questa direzione ci proviene da un passaggio del libro IV del *DRN* in cui Lucrezio si confronta con la curiosa circostanza per cui i leoni non sono in grado di tollerare la vista del gallo e «a null’altro pensano che a fuggirlo» (4.712–713).[592] La ragione, ci spiega il poeta, risiede nel fatto che i leoni provano un dolore fisico immediato (*dolor*) alla vista del gallo, causato da *semina* che si dipartono da quest’ultimo, i quali presentano una conformazione tale da provocare dolore una volta giunti a impattare l’apparato visivo dei leoni (4.714–717). La reazione del leone è istintiva, non coinvolge alcun giudizio: il gallo, infatti, non costituisce alcuna reale minaccia per lui.[593] Cionondi-

592 Su questi versi di Lucrezio si è soffermato di recente Robitzsch (*forthcoming*), reputandoli anch’egli un’evidenza del fatto che «we might use our feelings to infer certain ideas about the atomic make–up of the objects that have caused the pleasure».

593 Konstan 2007b, 43–44. Circa l’aneddoto lucreziano del gallo e del leone, di particolare interesse si rivela un recente contributo di Verde 2018a, che ricollega le ultime parole pronunciate da Socrate in Pl. *Phd.* 118a 7–9, con la richiesta a Critone di sacrificare un gallo ad Asclepio, a due artefatti tarantini in terracotta (reperiti in contesti funerari), rappresentanti dei galli. Il punto di partenza dell’analisi dell’Autore è la constatazione che il gallo simboleggia il passaggio dalla ma-

meno, è evidente che il dolore provato dall'animale risulta già provvisto di un qualche contenuto informativo, e dotato perciò di valore conoscitivo: esso ci dice quantomeno che la compagine atomica che caratterizza gli occhi del leone non è per nulla compiacente rispetto a quella dei simulacri emanati dal gallo.[594]

Qualora però la prospettiva che si sceglie di assumere sia quella etica, *uoluptas* e *dolor* non potranno che tradursi in due affetti prettamente funzionali al "dischiudimento" della sfera pratica e, di conseguenza, al raggiungimento dell'εὐδαιμονία, e tali da rendere necessario l'apporto del λογισμός (come del resto già appurato in riferimento a Epicuro e a quanto si legge nell'epistola a Meneceo). Paradigmatico, a tal riguardo, un passo del libro V, in cui Lucrezio, al culmine del suo racconto circa le origini dell'umanità e della civiltà, si occupa dell'origine del male:

ergo hominum genus incassum frustraque laborat 1430
semper et <in> curis consumit inanibus aeuom,
nimirum quia non cognouit quae sit habendi
finis et omnino quoad crescat uera uoluptas;
idque minutatim uitam prouexit in altum
et belli magnos commouit funditus aestus. 1435

(1430) Dunque il genere umano a vuoto e invano si travaglia / sempre e consuma <in> affanni inutili la vita, / certo perché *non conosce quale sia il limite del possesso* / e generalmente fino a quale punto cresca *il vero piacere.* / E questo a poco a poco ha sospinto la vita in alto mare / (1435) e ha suscitato dal profondo grandi tempeste di guerra (*DRN* 5.1430–1435).

Il male, dichiara Lucrezio, deriva dall'ignoranza dei limiti imposti dalla φύσις al piacere genuino, cui fa seguito un'incessante ed erronea ricerca di inutili capricci e diletti, che conduce, a poco a poco, a guerre e ostilità. Ora, la *uera uoluptas* di

---

lattia alla salute, ma anche dalla morte alla vita o, in generale, a un'altra dimensione esistenziale. Sarebbe quindi interessante provare a intendere l'aneddoto alla luce di questo significato dell'animale. Più in generale, sulla questione dell'animalità nell'epicureismo si segnala Tutrone 2012, 27–154, il quale, indagando il frequente ricorso da parte di Lucrezio a esempi provenienti dal mondo animale, sostiene che il poeta – al pari di Seneca – si faccia promotore di una teoria etica basata sulla prossimità biologica e cognitiva tra gli esseri umani e gli altri animali, totalmente estranea alla propria scuola di appartenenza. Si veda, inoltre, *infra*, 249, con n. 734.

594 È interessante osservare, a mio giudizio, come la medesima posizione sembri potersi evincere da almeno due luoghi del Περὶ φύσεως, là dove Epicuro si occupa dei meccanismi di ricezione delle immagini da parte della διάνοια che hanno luogo sia durante la veglia (XXV libro, *PHerc*. 1191, 6.2.2.3; *PHerc.* 1420, 2.2 Laursen 1995, 91 = [35][10] Arrighetti) che nei sogni (XXXIV libro, *PHerc*. 1431, col. XXIV.6–9 Leone; per la spiegazione del passo si rimanda a Leone 2002, 126–129). Risulta altresì altamente probabile, stando almeno alla ricostruzione proposta da Leone 2018, 24, che il medesimo legame tra i meccanismi percettivi degli organi sensori e quelli della mente venisse affermato e delineato anche nel *PHerc*. 1811/335 (libro III del Περὶ φύσεως?).

cui parla il poeta, evidentemente, non rappresenta più una risposta "automatica", e quindi ἄλογος, alla realtà esterna, ma uno stato essenzialmente connesso a un qualche "lavorio" della ragione,[595] la quale soltanto è in grado di cogliere quanto insegnato da Epicuro nella III *Massima Capitale*, ossia che «il limite di grandezza per i piaceri è la soppressione di qualsiasi dolore» (ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις; trad. Arrighetti 1973). L'espressione *uera uoluptas*, fra l'altro, sembra richiamare un'altra dicitura, assai problematica, rintracciabile in 4.1081 (ma anche in 3.40), là dove Lucrezio spiega che l'amore ossessivo non può dar luogo a una *pura uoluptas*, a un «piacere puro». Anche in questo caso, a essere in gioco è una specie di *uoluptas* connessa all'operare dell'intelletto e non riducibile a mera affezione a–razionale.

A conferma di ciò, del resto, lo stesso Lucrezio, pochi versi prima, aveva affermato che «agli assennati viene un piacere più puro che ai malati d'amore» (*nam certe purast sanis magis inde uoluptas / quam miseris*, 4.1075–1076), alludendo verosimilmente al fatto che solamente un ponderato calcolo dei piaceri e dei dolori, capace di eleggere il piacere davvero autentico, può consentire l'accesso a una condizione di vera serenità e vero benessere, sia a livello del singolo individuo che dell'umanità tutta. A questo stadio, perciò, *uoluptas* e *dolor* si comportano come criteri del vero solo in quanto subordinati al *consilium* che ha sede nell'*animus* o *mens* (*DRN* 3.95), poiché la verità in questione non è più la verità come fattività che è propria della conoscenza percettiva, ma una verità legata alla capacità di giudizio, e, perciò, all'operare della parte razionale dell'anima.[596]

1.4 Tatto interno, tatto esterno: la polemica con i Cirenaici

L'attenzione posta da Lucrezio sull'aspetto "affettivo" delle sensazioni, e sul valore che esso detiene per la conoscenza del mondo esterno, richiede di fare i conti con la questione del cosiddetto "tatto interno" (ἐντὸς ἀφή, *tactus interior*), dicitura

595 Nei versi 4.1432–1433 riportati sopra si fa riferimento, infatti, alla «conoscenza» della misura o del limite del possesso. Quest'espressione, a mio avviso, rimanda con buona probabilità a un qualche processo cognitivo, che valica i confini della sensazione, chiamando in causa l'operare dell'intelletto.

596 Pur trovandomi d'accordo con Robitzsch (*forthcoming*) in merito alla considerazione dei πάθη come criteri di verità al loro grado "zero", non condivido con lo studioso la conclusione secondo cui è *esclusivamente* in virtù del loro essere mera controparte delle sensazioni che essi rientrano tra i canoni del vero. *Uoluptas* e *dolor*, infatti, come ho provato a mostrare, detengono funzione criteriale (sia epistemologica che pratica) anche quando sono connessi all'opera del ragionamento, ovvero quando divengono, per usare le parole di Verde 2018c, 224–225, «strumenti concettuali/intellettuali formalizzati [...] che presuppongono l'intervento del *logismos* nella loro attività di valutazione nella sfera pratica».

attraverso cui, generalmente, si fa riferimento alla capacità del corpo di avere diretta consapevolezza di quanto accade al proprio interno. Con valore tecnico, la nozione compare per la prima volta in età ellenistica; una testimonianza fondamentale sull'argomento ci viene offerta, ancora una volta, dal *Lucullus* di Cicerone, in cui, al paragrafo 20, Lucullo, che ricordiamo essere il portavoce della *uetus Academia* di Antioco di Ascalona, intento a sottolineare il potere detenuto dai sensi (*quanta uis sit in sensibus*), afferma quanto segue:

> *Quid de* ***tactu*** *et eo quidem quem philosophi* ***interiorem*** *uocant aut doloris aut uoluptatis, in quo Cyrenaici solo putant ueri esse iudicium, quia sentiatur.*
>
> E che diremo infine del tatto, e di quello che i filosofi chiamano senso interno, senso del dolore e del piacere, che è, secondo i Cirenaici, l'unico principio per giudicare la verità, perché si prova un'immediata sensazione? (Cic. *Luc*. 20 = I B 67 Giannantoni = *SSR* IV A 209).

Come emerge da questo passo, il tatto interno rivestiva, per i Cirenaici, il solo criterio di verità ammissibile.[597] Costoro, infatti, come si apprende dal discorso avanzato da Cicerone in risposta ad Antioco,

> *negant esse quicquam quod percipi possit extrinsecus; ea se sola percipere quae* ***tactu intumo*** *sentiant, ut dolorem ut voluptatem, neque se quo quid colore aut quo sono sit scire, sed tantum sentire adfici se quodam modo.*
>
> dicono che non c'è nulla che si possa percepire dall'esterno, e dichiarano di percepire solo quelle cose che sentono con un interno contatto, come il dolore e il piacere, e di non sapere di quale colore o di qual suono una cosa sia, bensì di avvertire soltanto che provano affezioni di un certo tipo (Cic. *Luc*. 76 = I B 66 Giannantoni = *SSR* IV A 209; trad. Del Re 1976 lievemente modificata).

Le nostre possibilità conoscitive sono limitate, secondo i Cirenaici, a ciò che possiamo percepire mediante il tatto interno; e poiché esso è in grado di registrare esclusivamente i πάθη, e non gli oggetti esterni, allora quest'ultimi risultano, per noi, inaccessibili.[598]

Pur risultando connessa specialmente all'epistemologia cirenaica, la nozione di tatto interno compare anche in ambito stoico e, soprattutto, come anticipato, epicureo. Grazie alla testimonianza di Aezio (*Plac*. 4.8.7, *Dox*. 395, MR 1538 = *SVF* 2.852), sappiamo che gli Stoici vi ricorrevano per definire la κοινὴ αἴσθησις (il "senso co-

597 Sul ruolo del tatto "interno" nei Cirenaici si rinvia senz'altro a Tsouna 1998, spec. 18–20, e Zilioli 2012, 125–128.

598 In merito, cfr. anche l'importante testimonianza proveniente da Plut. *Adu. Col.* 1120D–1121E = I B 69 Giannantoni = *SSR* IV A 211. In generale, sull'epistemologia di Aristippo e dei Cirenaici si rinvia a Giannantoni 1958, 335–351 (Test. I B 65–79); Tsouna 1998; Zilioli 2012, 103–131, spec. 120–131.

mune"), grazie alla quale, essi sostenevano, «riusciamo a cogliere anche noi stessi» (καθ᾽ ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα). Il riferimento alla κοινὴ αἴσθησις ci rimanda, inevitabilmente, al *De anima*, dove la αἴσθησις κοινή pare indicare la capacità comune a due o più sensi individuali di cogliere i sensibili comuni (*De an*. 3 (Γ).1.425a 14–b 11).[599] Questa «sensazione in comune», com'è stata definita,[600] che non richiede l'esistenza di un sesto senso, è una capacità posteriore ai cinque sensi specifici, che poco ha a che vedere con la κοινὴ αἴσθησις di cui tratta la tradizione aristotelica a partire da Alessandro di Afrodisia[601] (e, forse, gia da Teofrasto),[602] identificablie con la facoltà – anteriore ai cinque sensi specifici – che garantisce alla percezione la consapevolezza e la lucidità di distinguere il mondo sensibile. Sulla base del significato attribuitole da Aristotele, ad ogni modo, la locuzione mi pare aver poco da spartire anche con la κοινὴ αἴσθησις degli Stoici e, più in generale, con l'ἐντὸς ἀφή di età ellenistica.

Nell'ambito della scuola epicurea, l'esistenza di un tatto "interno" sembra essere tematizzata, in maniera più o meno esplicita, non prima del I sec. a.C. Si consi-

599 Sul tema del "senso comune" in Aristotele, e sulla differenza che il concetto di αἴσθησις κοινή possiede in relazione al *De anima* e ai *Parua naturalia* (nonché per una rassegna delle diverse interpretazioni fornite dalla critica), si rimanda a Di Martino 2001 e Zucca 2015, spec. 183–187. Non è da escludere, come mi è stato fatto notare, che la αἴσθησις κοινή costituisca, in qualche modo, una "risposta" al problema sollevato alle pagine 184e 8–185a 2 del *Teeteto*, ovvero quello della totale separatezza e incomunicabilità tra sensi differenti: «E certo vorrai ammettere questo: quel che senti attraverso una determinata facoltà, è impossibile tu lo senta attraverso un'altra, per esempio vedere attraverso l'udito o udire attraverso la vista» (Ἦ καὶ ἐθελήσεις ὁμολογεῖν ἃ δι' ἑτέρας δυνάμεως αἰσθάνῃ, ἀδύνατον εἶναι δι' ἄλλης ταῦτ' αἰσθέσθαι, οἷον ἃ δι' ἀκοῆς, δι' ὄψεως, ἢ ἃ δι' ὄψεως, δι' ἀκοῆς; trad. Capra in Trabattoni 2018). Nelle linee che seguono Socrate sposta il problema alla connessione che si realizza tra sensazioni eterogenee sul piano del pensiero, introducendo la nota (e controversa) dottrina di τὰ κοινά. La αἴσθησις κοινή, diversamente da τὰ κοινά, interviene a livello dei sensi, facendo il paio con l'esistenza di sensibili (i già incontrati sensibili comuni) che abbisognano, per essere afferrati, della "sinergia" (per usare una felice espressione di Zucca 2015, 159) dei sensi individuali canonici.

600 Di Martino 2001, 11.

601 Cfr. spec. Alex. Aphr. *De an*. 65.2–10 Bruns.

602 Recentemente Caston 2019, 210–213, ha proposto – seppur con tutta la prudenza del caso – di individuare nella κοινὴ αἴσθησις che Prisciano di Lidia, nella sua metafrasi del *De sensibus* di Teofrasto (Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περί αἰσθήσεως, 21.32–22.1 Bywater), attribuisce al filosofo di Ereso, una sorta di «higher–order awareness» che, andando ben oltre quanto Aristotele afferma in *De an*. 3(Γ).2 a proposito dello αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν (spec. 425b 12–17), si avvicina a quell'idea di "coscienza"/"unità" della percezione di cui parlano i commentatori tardoantichi. Un seppur implicito richiamo ad essa potrebbe comunque intravedersi nello stesso Aristotele, precisamente in *De somno* 2.455a 15–22, ove si legge che non è con la vista che percepiamo di vedere, ma per mezzo di una "facoltà comune" (κοινὴ δύναμις) che accompagna tutte le altre (ossia tutti i sensi canonici).

deri, anzitutto, la testimonianza offertaci dal trattato sulle sensazioni contenuto nel *PHerc*. 19/698. Alla col. XXIX A (spec. 3–16) Monet, Filodemo (?), dopo aver chiarito che, per quanto concerne la caratteristica peculiare (κατὰ μὲ[ν] | τὸ ἴδιον, 3–4), il carattere proprio del tatto consiste nel non registrare alcuna qualità (τὸ μηδεμίας | ἀντιλαμβάνεσθαι ποι|ότητος, 4–6), bensì, come rimarcato alcune colonne prima (col. XX A.1–6 Monet), il corpo in quanto tale, afferma che, per quanto concerne invece la sua caratteristica comune (κατὰ δὲ τὸ κοινόν, col. XXIX A.6), che egli condivide con gli altri sensi, ossia quella di registrare lo stato qualitativo della carne (ἡ ποία σάρξ, col. XXIX A.7 Monet), il suo carattere proprio consiste nel registrare qualità di tipi differenti (τὸ ἑτε|ρογενῶν ποιοτήτων | ἀντιλαμβάνεσθαι, 9–11). Oltre a discriminare (κριτική, 13) le cose dure e molli, infatti, esso percepisce (καταλαμ|βάνει, 13–14) le cose calde e fredde, sia quelle dentro di sé che quelle adiacenti a sé (τά τε ἐν ἑαυτῆι | καὶ παρ᾽ ἑαυτῆ[ι], 15–16).[603] Il discriminare i cambiamenti qualitativi della σάρξ, ci sta dicendo Filodemo, è una funzione che il tatto condivide con gli altri sensi (e *non*, come sembrano ritenere i Cirenaici, una prerogativa del senso del tatto), la capacità dei quali risulta, perciò, duplice: da un lato, essi percepiscono il loro oggetto proprio, che non può essere percepito da nessuno degli altri sensi, dall'altro, essi registrano la condizione interna del soggetto percipiente, rendendo consapevole quest'ultimo dei propri stati interni, ossia del modo in cui ciascuno dei nostri sensi è colpito.[604] Si potrebbe dire, se comprendo correttamente, che per l'autore epicureo è come se esistessero una vista interna, un udito interno, ecc.

La differenza con la prospettiva cirenaica si rivela abissale: laddove, infatti, per i Cirenaici l'unica cosa con cui i nostri sensi ci pongono in contatto sono i cambiamenti che avvengono all'interno del nostro corpo (i Cirenaici circoscrivono, cioè, la nostra percezione al tatto interno), per l'autore del trattato sulle sensazioni i sensi ci pongono innanzitutto in contatto con qualcosa di esterno (colori, suoni, "tangibile", ecc.); la nostra coscienza immediata dello stato dei nostri sensi durante la percezione (vista interna, udito interno, ecc.) è diretta *conseguenza* di ciò che dall'esterno ci colpisce, e che registriamo in prima istanza. Solo nel caso del rilevamento, da parte del tatto, della consistenza e della temperatura, sembra verificarsi un'eccezione; quando percepisco il calore di un oggetto esterno a me, infatti, ciò di cui ho immediata consapevolezza è il surriscaldarsi della mia carne. E mentre il vedere è, in prima istanza, un registrare uno o più colori esterni, il provare caldo è, in prima istanza, una modificazione dello stato del corpo (che è il sensorio del senso del tatto), il quale non necessariamente deriva da un oggetto esterno; il calore che provo, infatti, potrebbe essere dovuto alla febbre, o a un'arrabbiatura. Di

603 Su questo passo del *PHerc*. 19/698 si vedano anche Tsouna 1998, 19–20, e Sedley 2018c, 66–67.
604 Su questo punto, si veda anche Long/Sedley 1987, 123–136.

conseguenza, affermare che il tatto ci pone sempre e comunque in contatto in prima istanza con delle proprietà esterne, al pari degli altri sensi, risulta scorretto. Ragion per cui l'autore epicureo sente la necessità di rimarcare la distinzione tra un tatto interno ("[…] quelle dentro di sé", τά τε ἐν ἑαυτῆι) e un tatto esterno ("[…] quelle adiacenti a sé", παρ᾽ ἑαυτῆ[ι], col. XXIX A.15–16 Monet).

La medesima distinzione sembra potersi evincere, come è stato mostrato,[605] anche da un passo di Lucrezio. Ci troviamo ai versi 398–443 del libro II del *DRN*, il cui obiettivo, in generale, è quello di dimostrare la tesi della variabilità (enorme, ma *non* infinita) delle forme atomiche.[606] Nei versi immediatamente precedenti a quelli indicati, il poeta ne forniva una spiegazione per via analogica, fondata sulla constatazione della diversità degli esseri nell'ambito di ciascuna specie animale (2.342–348), vegetale (371–373), minerale (374–376), per poi passare a un'argomentazione basata sulla differente natura dei corpi, che, come testimoniatoci dall'esperienza, possono essere più o meno penetranti (381–390) e più o meno suscettibili a scorrimento (391–397). Nella sezione di nostro interesse (2.398–443), la dimostrazione prende le mosse dalla diversa rispondenza esibita dai nostri organi sensori rispetto a ciò che li impatta dall'esterno; Lucrezio passa quindi in rassegna i singoli sensi, a partire dal gusto, il quale ci permette di apprendere sin da subito come le sostanze maggiormente gradevoli ai sensi siano quelle composte di corpuscoli lisci e rotondi, come accade nel caso del latte e del miele, laddove le sostanze tenute intrecciate tra loro da atomi più adunchi, appaiono amare ed aspre, a tal punto da lacerare le vie dei sensi (2.398–407). È evidente, infatti, che «[t]utte le cose che per i sensi son buone o cattive a toccarsi, / contrastano tra loro perché son composte di atomi di forme differenti» (*omnia postremo bona sensibus et mala tactu* / *dissimili inter se pugnant perfecta figura*, 2.408–409). La medesima argomentazione viene poi estesa, nell'ordine, ai sensi dell'udito (410–413), dell'olfatto (414–417) e della vista (418–421), dall'osservazione dei quali risulta evidente che

605 Sedely 2018. La prospettiva di Sedley è efficacemente riassunta da Zinn 2021, 180–181.

606 *DRN* 2.333–341: *Nunc age, iam deinceps cunctarum exordia rerum* / [*qualia sint et quam longe distantia formis*] / (335) *percipe multigenis quam sint uariata figuris;* / *non quo multa parum simili sint praedita forma,* / *sed quia non uolgo paria omnibus omnia constant* / *nec mirum: nam cum sit eorum copia tanta,* / *ut neque finis, uti docui, neque summa sit ulla,* / (340) *debent nimirum non omnibus omnia prorsum* / *esse pari filo similique adfecta figura* («E ora, continuando, apprendi quali siano i principi / di tutte le cose, e quanto siano differenti nelle forme, / (335) quanto siano variati per figure di molti generi; / non perché pochi siano dotati di forma simile, / ma perché non sono tutti generalmente uguali a tutti / Né c'è da meravigliarsene; e infatti, essendo la loro massa / tanto grande che, come ho mostrato, non ha fine, né totale, / (340) senza dubbio non devono avere assolutamente tutti dei tratti uguali / a quelli di tutti gli altri, né essere improntati della stessa figura»).

omnis enim sensus quae mulcet cumque †uidentur†,
haut sine principiali aliquo leuore creatast;
at contra quaecumque molesta atque aspera constat,
non aliquo sine materiae squalore repertast. 425

ogni <forma> che accarezza i sensi, non è stata / prodotta senza qualche levigatezza di primi principi; / e, al contrario, ogni forma che è molesta ed aspra, / (425) non è stata formata senza qualche ruvidezza di materia (*DRN* 2.422–425).

A ciò occorre poi aggiungere tutte quelle proprietà sensibili intermedie che testimoniano l'esistenza di forme atomiche che non sono né levigate, né uncinate, ma presentano, appunto, carattere intermedio (426–430). L'idea che traspare da questi versi è che *ciascun senso* (concordemente a quanto dichiarato dall'autore del *PHerc*. 19/698, e diversamente da quanto sostenuto dai Cirenaici), nel momento stesso in cui registra il proprio oggetto esterno, è consapevole della propria percezione, o, meglio, della maniera in cui il sensorio è impressionato. Quest'ultima, però, come correttamente rimarcato da Tsouna, «derive from, and often reflect with accuracy, these [*scil.* of the external objects] empirical properties»,[607] laddove, per i Cirenaici, essa nulla può dirci in merito alla realtà esterna.

La divergenza con i Cirenaici si fa piuttosto tangibile là dove, una volta vagliati gusto, udito, olfatto e vista, Lucrezio passa a considerare il senso del tatto (si ricordi che l'obiettivo della sua analisi è mostrare l'enorme variabilità delle forme atomiche):

denique iam calidos ignis gelidamque pruinam
dissimili dentata modo ***conpungere sensus***
corporis*, indicio nobis est* ***tactus uterque****.*
tactus enim, tactus*, pro diuum numina sancta,*
corporis *est* ***sensus****, uel cum res extera sese* 435
insinuat, uel cum laedit quae in corpore natast
aut iuuat egrediens genitalis per Veneris res.
{*aut ex offensu cum turbant corpore in ipso*
semina, confundunt inter se concita sensum;
ut si forte manu quamuis iam corporis ipse 440
tute tibi partem ferias atque experiare.}
quapropter longe formas distare necessest
principiis, uarios quae possint edere sensus.

E infine, che caldi fuochi e gelida brina / pungano i sensi del corpo con atomi dentati in modi / differenti, ce lo rivelano **entrambi i tipi di tatto**. / **Il tatto infatti, del tatto**, per la santa potenza degli dèi, / (435) è il senso del corpo, sia quando una cosa esterna s'insinua, / sia quando una che è nata dentro il corpo ci molesta / oppure ci dà piacere uscendo nei

607 Tsouna 1998, 20.

> generatori atti di Venere, / o quando per un urto s'agitano nel corpo stesso / gli atomi <e> tra loro scontrandosi confondono il senso; / (440) come puoi sperimentare tu stesso se per caso con la mano / ti colpisci una qualunque parte del corpo. / Pertanto i primi principi devono avere forme di gran lunga / differenti, che possano produrre sensazioni diverse (*DRN* 2.431–443).[608]

La pressoché totalità della critica,[609] interpreta l'enfasi presente in 2.434 (*pro diuum numina sancta*) come un elemento retorico, teso a rimarcare la "riduzione" dei quattro sensi precedentemente elencati al *senso* del tatto, che sarebbe, così, fondamentalmente, *il* senso del corpo («Il tatto infatti, *il* tatto, per la santa potenza degli dèi, / è il senso del corpo»), quello a cui tutti gli altri sensi risultano riducibili. Per comprendere correttamente il passo occorre, a mio giudizio, mantenere sullo sfondo il confronto con i Cirenaici e con la tesi, da essi sostenuta, per cui il tatto "interno", che costituisce l'unico criterio di verità possibile, registra le modificazioni subite da tutti i sensi.

Si considerino anzitutto le criticità testuali. Il primo problema è legato alla locuzione *tactus uterque* (2.433), che la critica, ad eccezione di Sedley, ha pressoché unanimemente inteso come "il contatto dell'uno e dell'altro", ossia dei caldi fuochi e della gelida brina.[610] L'ipotesi di Sedley, consiste nell'intendere l'espressione come un'allusione alla differenza (che Lucrezio specificherà solo successivamente) tra (1) tatto esterno e (2) tatto interno. Questa prima dualità si intreccia, se comprendo correttamente, con un'ulteriore dualità, contenuta nella locuzione *tactus enim, tactus* (2.434), che costituisce, al contempo, la seconda difficoltà testuale del passo. Se si considera il secondo *tactus* come un genitivo (*tactus enim tactūs*),[611] e non come l'enfatica ripetizione del primo (nominativo), la locuzione in oggetto implicherebbe due diversi riferimenti, e non uno soltanto. Secondo Sedley, questa seconda dualità restituirebbe la duplicità semantica sottesa al termine latino *tactus*, impiegato per designare tanto (a) il senso specifico del tatto, quanto (b) il contatto in quanto tale. Il significato delle parole di Lucrezio sarebbe dunque il seguente: il "contatto" del *senso* del tatto,[612] infatti, è il senso del corpo (2.435, dove *corporis* è genitivo soggettivo, come soggettivo è il *corporis* che com-

608 Trad. Giancotti 1994 lievemente modificata, sulla base dell'interpretazione fornita da Sedley 2018c, 69–74, dei versi 434–435.

609 Si vedano, in particolare, Ernout/Robin 1962, vol. I, 274–275; Bailey 1928, 404; Furley 1989, 161; Rosenmeyer 1996, 141–142; Maurette 2014, 315.

610 Sedley 2018c, spec. 69–74.

611 Alla maniera della *anima … animae* (*DRN* 3.275); si veda Sedley 2018c, 71.

612 Si noti come in *DRN* 2.408 Lucrezio faceva riferimento al *tactus* (= contatto) degli altri sensi.

pare appena prima, a 433).[613] Nei versi che seguono (2.435–441) viene quindi esplicitata la prima dualità, e Lucrezio specifica che il corpo è il sensorio (1) sia quando una cosa s'insinua dall'esterno, (2) sia quando qualcosa ci impressiona dall'interno, sia che si tratti di qualcosa generatosi all'interno del corpo, sia che si tratti di una perturbazione interna derivante da un urto impresso dall'esterno.

A mio avviso, il senso delle parole di Lucrezio potrebbe però essere diverso da quello suggerito da Sedley, anche se va sottolineato che lo studioso, in chiusura del suo scritto, sembra indicare una possibilità esegetica alternativa a quella appena delineata, e che va nella direzione di quella che vorrei provare qui ad avanzare.[614] A me pare che la locuzione *tactus uterque* (2.433) rimandi non alla coppia tatto interno/tatto esterno, ma alla medesima dualità del termine *tactus* restituita dall'espressione *tactus enim, tactūs* (434): i due tipi di *tactus*, in tal senso, sarebbero "il contatto" (che abbiamo visto essere proprio anche degli altri sensi)[615] e "il senso del tatto". Il contatto del senso del tatto, diversamente dal contatto che si instaura nel caso degli altri sensi, concerne tanto gli oggetti esterni adiacenti al corpo (1 = tatto esterno), quanto ciò che impressiona il corpo dall'interno (2 = tatto interno), sia che si tratti di qualcosa che ha origine puramente interna, sia che si tratti di qualcosa che, percuotendoci dall'esterno, vada ad agitare la struttura atomica interna del corpo stesso. Proprio in virtù di questa moltitudine di contatti diretti che è in grado di registrare, il *senso* del tatto si rivela una guida particolarmente ricca alla grande varietà di forme atomiche (cfr. 2.442–443).

Ciò che è importante rilevare è che Lucrezio, al pari dell'autore del *PHerc*. 19/698, opera una sorta di "ripensamento" della funzione che al tatto interno ascrivevano i Cirenaici, i quali, riducendo tutti gli stati di cognizione sensoriale al solo tatto interno, finivano inevitabilmente per "imprigionare" *tutta* la conoscenza «inside a world consisting of nothing but their own experiential states».[616] Non è il tatto interno, secondo Lucrezio, a dirci che stiamo sperimentando la dolcezza, ma il senso del gusto; e non è il tatto interno a dirci che stiamo sperimentando un fastidioso ronzio, ma il senso dell'udito. Tutti i sensi hanno accesso al proprio stato interno. E il tatto "interno" altro non è che la capacità *del corpo* di essere consapevole di ciò che si verifica al proprio interno (e che non necessariamente ci dice qualcosa sul mondo esterno). Il punto essenziale, nell'economia del presente discorso, è che proprio in virtù del suddetto ridimensionamento e della conseguente distinzione tra tatto interno e tatto esterno, Lucrezio si trova nelle

613 È interessante osservare come per l'autore del *PHerc*. 19/698 esso avrebbe potuto valere come genitivo oggettivo (cfr. il passo citato poco sopra nel presente paragrafo).
614 Sedley 2018c, 73–74.
615 Cfr. *DRN* 2.408.
616 Sedely 2018, 65–66.

condizioni di rimarcare e, soprattutto, salvaguardare, in opposizione alla scuola cirenaica, il ruolo di criteri di verità per la conoscenza della realtà esterna detenuto dalle affezioni di piacere e dolore. Solo nel caso del tatto interno, piacere e dolore legati alle sensazioni possono rivelarsi dei criteri non validi per la realtà esterna (il calore che provo a causa della febbre non è un metro di misura per la temperatura della stanza in cui mi trovo, così come non lo è il surriscaldamento del corpo conseguente a un'intensa attività fisica), benché lo rimangano per la realtà "interna" al nostro corpo. Per i Cirenaici, diversamente, *tutte* le sensazioni erano incapaci di rivelarci alcunché sulla realtà esterna, limitandosi a testimoniarci il nostro modo di essere impressionati da essa, oltre il quale non è possibile spingersi. Non sappiamo se il distinguo tra i due tipi di tatto fosse presente già in Epicuro; Sedley lo reputa altamente probabile, specie alla luce del fatto che l'espressione *pro diuum numina sancta* a 2.434 pare tradurre delle diciture presenti negli scritti del Maestro[617] o a questi attribuite.[618] Certo è che, in quanto di Epicuro ci rimane, l'espressione ἀφὴ ἀφῆς non compare mai, sicché congetturare che Lucrezio derivi direttamente dai suoi insegnamenti l'argomentazione sviluppata nei versi del libro II di cui si è discusso non mi pare più giustificato dell'ipotizzare che si tratti di una formulazione lucreziana, volta a rimarcare, con buona probabilità, la distanza rispetto alla posizione promossa dai Cirenaici.

Nel complesso, i versi 398–443 del libro II costituiscono un'ulteriore conferma del valore criteriale di piacere e dolore in quanto mero risvolto delle αἰσθήσεις: piacere e dolore sono criteri atti a dimostrare la variabilità delle forme atomiche degli atomi che impattano contro i nostri organi di senso, siano essi provenienti dall'esterno o dall'interno.

1.5 Alcune conclusioni

Alla luce di questa analisi, ritengo ragionevole sostenere che, relativamente alla questione delle affezioni come criterio di verità al loro grado "zero", il dettato lucreziano si riveli maggiormente chiarificatore rispetto a quello dello stesso Epicuro. Come ho provato a suggerire, l'insistenza della testimonianza lucreziana sul ruolo cruciale detenuto da *uoluptas* e *dolor* per la conoscenza del mondo esterno potrebbe costituire un ulteriore indizio dell'esistenza di una polemica tra Epicurei e Cirenaici sulla questione dei πάθη e in particolare sulla portata epistemologica rico-

617 Cfr. Epicur. *Nat*. XIV, *PHerc*. 1148, col. XXX.3 Leone = [29][18] Arrighetti; *Nat*. XXVIII, *PHerc*. 1479/1417, fr. 13, col. II.5 sup. Sedley. Si veda Sedley 2018c, 73.
618 Cfr. Dionys. *ap*. Euseb. *PE* 14.27.10 = 389 Usener.

nosciuta a quest'ultimi. Per i Cirenaici, i πάθη rappresentano dei messaggeri infallibili in riferimento alla nostra sfera interiore, laddove «il sostrato esterno» è «inapprensibile (ἀκατάληπτον)» poiché «l'affezione che ci capita di subire non mostra nient'altro che sé medesima» (τὸ γὰρ περὶ ἡμᾶς συμβαῖνον πάθος ἑαυτοῦ πλέον οὐδὲν ἡμῖν ἐνδείκνυται, Sext. Emp. *Math.* 7.191–200 = I B 71 Giannantoni = *SSR* IV A 213, trad. Russo 1975 modificata). Il nostro provare piacere (o dolore), per i Cirenaici, è inscindibile dal nostro pensare razionalmente ciò che stiamo percependo (cfr. Plut. *Quaest. Conu.* 5.1.674A–B = I B 63 Giannantoni = *SSR* IV A 206; Diog. Laert. 2.90 = I B 1 Giannantoni = *SSR* IV A 172). Gli Epicurei, invece, ritengono che i piaceri siano la risultante degli impatti provocati dagli oggetti esterni sugli organi sensoriali del soggetto. In altri termini, uno dei motivi di disaccordo tra le due scuole risiede nella disputa intorno al ruolo giocato dall'intelletto nell'esperienza del piacere.[619] Per i Cirenaici, il modo in cui *concepiamo* gli oggetti che ci circondano è un elemento costitutivo dell'esperienza che facciamo di loro in quanto piacevoli o dolorosi. Di conseguenza, i πάθη non possiedono di per sé alcuna garanzia di corrispondenza con il modo in cui l'oggetto esperito effettivamente esiste. Gli Epicurei, dal canto loro, considerano i πάθη di piacere e dolore come criteri di verità relativi al mondo esterno: «it is important for them to insist that no matter how the subject conceive of the object that is the source of a pleasant experience, there is always some veridical pleasant experience on which we can rely».[620] Riconoscendo ai πάθη una tale funzione, gli Epicurei sono però costretti ad ammettere che l'esperienza veritiera del piacere ci fornisce *esclusivamente* una verità assai circoscritta e qualificata. Solo in relazione a questo tipo di verità, i sensi non si ingannano.[621] L'esplicito riferimento agli oggetti esterni che troviamo nella posizione epicurea sposta il *focus* della questione dal *come* veniamo "impressionati" alla *causa* dell'impressione/affezione stessa, contribuendo, in questo modo, a ridurre l'incolmabile divario tra la nostra esperienza e la realtà esterna. E sono dell'avviso che, a tal riguardo, la trattazione lucreziana si riveli vantaggiosa al fine di una migliore e più chiara comprensione del dettato di Epicuro, poiché il poeta si preoccupa di enfatizzare il contenuto veridico fornito dai πάθη anche là dove non v'è traccia di un qualche intervento della mente. Quest'ultima, infatti, interviene, nelle vesti di un νήφων λογισμός, *solo* in un secondo momento, permettendoci di valutare piaceri e dolori sul lungo termine, in opposizione, come suggerito sopra, al precetto cirenaico di porre al primo posto la scelta del piacere presente.

619 Si veda in special modo Warren, 2013, 95–6.
620 Warren 2013, 98.
621 Warren 2013, 99.

In un'ottica di più ampio respiro, conviene concludere il discorso sulle affezioni osservando, anzitutto, come i passi analizzati, e specialmente le sezioni del *DRN*, contribuiscano a rimarcare il ruolo "fondativo" detenuto, in seno alla αἵρεσις epicurea, da quelle due emozioni "elementari", piacere e dolore, troppo spesso poste a margine negli studi inerenti alla dottrina del canone epicureo; in secondo luogo, è importante rimarcare come quanto emerso dall'indagine appena svolta non possa che costituire un ulteriore tassello a favore di un Lucrezio non (pienamente) "fondamentalista",[622] certificando l'imprescindibilità di un attento e accurato esame dei versi lucreziani al fine di meglio comprendere non solo (o non tanto) il pensiero di Epicuro, quanto l'evoluzione dello stesso nel corso della storia del Κῆπος a lui successiva.

622 Il richiamo è, ancora una volta, al Lucrezio "fondamentalista" di Sedley 1998a.

2 *Notitia*/*notities*: la prolessi in Lucrezio

È importante premettere che, nel suo poema, Lucrezio non affronta mai direttamente ed esplicitamente la questione della prolessi (πρόληψις), il secondo criterio della canonica epicurea.[623] Nemmeno Epicuro, in realtà, in quel che ci rimane dei suoi scritti, dichiara e spiega chiaramente in quali casi e in che maniera la πρόληψις vada impiegata in quanto canone del vero. Con Lucrezio, stante la natura e la veste poetica della sua opera, la ricerca di una indicazione o delucidazione di carattere teorico diviene ancor più ostica e questo, come si è già avuto modo di constatare e come si appurerà anche in quanto segue, vale in relazione a tutti i caposaldi della dottrina epicurea, dei quali il poeta non offre alcuna esplicita indicazione teorica. Ciò non significa, tuttavia, che non si possano trarre dai versi della sua opera alcune informazioni di rilievo intorno al secondo canone di verità: pur non teorizzando espressamente in che cosa consista la prolessi, il poeta se ne serve, evidentemente, nella sua esposizione della φυσιολογία epicurea.

L'obiettivo dei prossimi capitoli sarà quello di provare a osservare e fotografare l'operare della prolessi (ammesso che di prolessi sia lecito parlare) attraverso i sei libri del poema. Dopo un primo *excursus* di carattere terminologico, procederò a un'analisi delle varie occorrenze in cui Lucrezio sembra riferirsi o servirsi (più o meno esplicitamente) del secondo criterio della canonica, soffermandomi in special modo sulle istanziazioni che ritengo maggiormente interessanti o problematiche. Mantenendo sullo sfondo l'insegnamento di Epicuro, cercherò di stabilire se la modalità con cui Lucrezio ricorre alla prolessi e il ruolo che essa viene ad rivestire nel contesto del *DRN* risultino fedeli a quanto traspare dagli scritti del fondatore della scuola, o se egli intenda la prolessi in maniera meno rigorosa rispetto al suo Maestro, sollecitato, magari, dalle riflessioni stoiche intorno alla formazione dei concetti, e da eventuali obiezioni rivolte dalle scuole avversarie al rigido empirismo di Epicuro.

2.1 Osservazioni terminologiche

La gran parte degli studiosi riconosce nei vocaboli lucreziani *notitia*/*notities* ciò che Epicuro chiamava πρόληψις.[624] Come sottolineato da Bailey, Lucrezio non ha propriamente tradotto la parola greca, ma si è limitato a impiegare un vocabolo

623 Una prima versione, in lingua inglese e assai più breve, di quanto qui sostenuto in merito alla prolessi in Lucrezio è contenuta in Rover 2022.

624 Sulla *notitia*/*notities* lucreziana segnalo anche il recente contributo di Delle Donne 2021.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-012

che, in fondo, altro non è che una *interpretazione* del lemma greco.[625] *Notitia*, infatti, costituisce un derivato di *notus*, "conosciuto", forma participiale del verbo *nosco*, "conoscere", "apprendere", "riconoscere", "concepire". Cicerone, nel libro I di *Nat. D.*, ai paragrafi 43–45 (255 e 352 Usener), dichiara esplicitamente di tradurre ciò che Epicuro designava come πρόληψις attraverso i termini latini *anticipatio* (che compare anche come *antecepta informatio*) e *praenotio*. Poiché vi farò ricorso anche nelle successive pagine del lavoro, ritengo utile riportare qui l'intera sezione ciceroniana di nostro interesse:

> Lui [*scil.* Epicurus] solo si rese conto in primo luogo del fatto che gli dèi esistono perché la natura stessa ha impresso il concetto del divino nelle menti di tutti (*in omnium animis eorum* ***notionem*** *impressisset ipsa natura*). Quale popolo, quale razza di uomini non possiede, senza che le sia stata insegnata, una certa anticipazione degli dèi (***anticipationem***), che Epicuro chiama πρόληψις, cioè una rappresentazione di qualcosa precedentemente accolta nella mente (***anteceptam*** *animo rei quandam* ***informationem***), senza la quale nulla può essere compreso, indagato, discusso. La forza e l'utilità di questo argomento, le abbiamo apprese dal libro divino di Epicuro *Sulla regola e sul criterio* (*de regula et iudicio*). (44) [...] Poiché la credenza negli dèi non è stata stabilita da una norma, da un'usanza o da una legge, e persiste un consenso universale e assolutamente unanime (*ad unum omnium firma consensio*), bisogna dedurne che esistono perché ne possediamo una nozione insita o meglio innata (***insitas*** *eorum uel potius* ***innatas cognitiones*** *habemus*); ora, una nozione su cui tutti concordano per natura deve essere necessariamente vera; bisogna dunque ammettere che gli dèi esistono. E poiché su questo concetto concordano tutti, non solo i filosofi ma anche gli ignoranti, dobbiamo ammettere anche il fatto che noi possediamo una anticipazione (***anticipationem***) o, come ho detto sopra, una prenozione degli dèi (***praenotionem*** *deorum*) (bisogna dare denominazioni nuove a concetti nuovi, come Epicuro che chiamò la nozione πρόληψις, che nessuno aveva designato prima con quel nome). (45) Possediamo dunque questa prenozione: gli dèi sono beati e immortali. Infatti la natura, che ci ha fornito la rappresentazione degli dèi stessi (***informationem*** *ipsorum deorum*), ha anche scolpito nelle nostre menti (*insculpsit in mentibus*) che gli dei sono immortali e beati (Cic. *Nat. D.* 1.43–45, 255 e 352 Usener; trad. Calcante 2000 modificata).[626]

625 Bailey 1947, vol. I, 54.

626 Cic. *Nat. D.* 1.43–45 (255 e 352 Usener): *Solus enim uidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat* πρόλημψιν *Epicurus id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest. quoius rationis uim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula* (44) *et iudicio uolumine accepimus. quod igitur fundamen tum huius quaestionis est, id praeclare iactum uidetis. cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum uel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id uerum esse necesse est; esse igitur deos confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnis non philosophos solum sed etiam indoctos, fatemur constare illud etiam, hanc nos habere siue anticipationem, ut ante dixi, siue praenotionem deorum (sunt enim rebus nouis noua ponenda nomina, ut Epicurus ipse*

Le rese *anticipatio*/*antecepta informatio* e *praenotio* appaiono per la prima volta, nella letteratura latina, nel *corpus* dell'Arpinate, e, nello specifico, solamente in *Nat. D.* 1.43–44. Non le si incontra mai, invece, per esempio, nel contesto degli *Academici*, dove i vocaboli maggiormente ricorrenti sono *notitia*,[627] assente in *Nat. D.*, *notio* e *cognitio*. Secondo Reid, *notitia* (che ricorre anche in *Fin.* 2.14, 3.33 e 5.59–60) costituirebbe, nel contesto della produzione ciceroniana, assieme a *praenotio* e *anticipatio* (o *antecepta informatio*), l'equivalente della πρόληψις di Epicuro (almeno in larga parte delle occorrenze), laddove *notio* sarebbe impiegato per tradurre (anche qui, nella gran parte delle occorrenze) ciò che gli Stoici designavano come ἔννοια.[628] Al paragrafo 142 del *Lucullus* (245 Usener), infatti, Cicerone, quasi traducendo letteralmente la citazione laerziana del *Canone* di Epicuro (Diog. Laert. 10.31 = 35 Usener),[629] scrive che Epicuro *omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in uoluptate constituit*, chiamando *notitiae* quelle che in Diogene erano le προλήψεις e avvalorando, in questo modo, l'ipotesi per cui dietro la *notitia*/*notities* lucreziana vi sarebbe il secondo canone di verità epicureo. V'è però una difficoltà. Al paragrafo 22 del medesimo dialogo, Cicerone afferma di attribuire l'appellativo di *notitia* alle ἔννοιαι greche (e al paragrafo 31 dei *Topica* dichiara di impiegare il termine *notio* per designare ciò che i Greci chiamavano ἔννοια o πρόληψις). Lo stesso Diogene Laerzio (10.33 = 255 Usener), a ben vedere, riportando le varie diciture con cui (verosimilmente) gli Epicurei seriori (si noti il verbo al plurale λέγουσιν) definirono via via la prolessi, menziona il termine ἔννοια (si osservi la presenza di οἱονεί).[630] Nel contrapporre agli Scettici una ver-

---

πρόληψιν *appellauit,* (45) *quam antea nemo eo uerbo nominarat) – hanc igitur habemus, ut deos beatos et inmortales putemus. quae enim nobis natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus ut eos aeternos et beatos haberemus.*

627 Non si incontra mai, negli scritti dell'Arpinate, la formulazione lucreziana *notities* (5ª declinazione).

628 Reid 1984 (1885), 213–214 (note a Cic. *Luc.* 30). Si veda anche Reinhardt 2023a, 403–404.

629 Striker 1996a, 30.

630 Diog. Laert. 10.33: τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν **οἱονεὶ κατάληψιν** ἢ **δόξαν ὀρθὴν** ἢ **ἔννοιαν** ἢ **καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην**, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον «τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος»· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι «ἄνθρωπος» εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. Παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ἐπιτεταγμένον ἐναργές ἐστι· καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό· οἷον «τὸ πόρρω ἑστὸς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς;» δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι ποτὲ ἵππου καὶ βοὸς μορφήν· οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις («La prolessi dicono che è come un apprendimento o retta opinione, o idea, o nozione universale insita in noi, vale a dire la memoria di ciò che spesso si è presentato alla nostra mente dall'esterno come per esempio: quella cosa fatta in una determinata maniera è un uomo. Infatti, nel momento stesso che si dice uomo, grazie alla prolessi si pensa ai suoi caratteri secondo i dati precedenti delle sensazioni. Per ogni nome dunque ciò che immediatamente da esso è significato

sione del paradosso del *Menone*, la fonte epicurea di Sesto Empirico (cfr. μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου αἱρέσεως) sembra impiegare in maniera sinonimica i termini ἔννοια e πρόληψις (*Math.* 8.337–332a).[631] Ora, proprio il triangolo πρόληψις–*notitia*–ἔννοια risulta, a mio avviso, di particolare interesse, e restituisce, in un'immagine, il "nodo" che proverò a sciogliere nel corso dei paragrafi che seguono: l'impiego del termine *notitia* (o della variante *notities*) da parte di Lucrezio ricalca pedissequamente il ricorso alla nozione di πρόληψις da parte di Epicuro, oppure ne "estende", per così dire, la portata, in direzione della ἔννοια stoica?

2.2 La teoria stoica dei concetti: προλήψεις, φυσικαὶ ἔννοιαι ed ἔννοιαι

Prima di rispondere a questa domanda ed entrare nel cuore del poema di Lucrezio, è opportuno dedicare qualche parola alla teoria stoica dei concetti, delineandone i tratti fondamentali e indispensabili per il discorso che seguirà. Il lettore che abbia già familiarità con l'argomento, può procedere direttamente al capitolo 3.

Da un passo della raccolta dossografica di Aezio (*Plac.* 4.11–12, *Dox.* 400–402, MR 1591–1592, 1610–1611 = *SVF* 2.83 e 54), sappiamo che gli Stoici operavano una distinzione tra prolessi (προλήψεις) e nozioni (ἔννοιαι). È assai probabile che tale distinguo risalga a Crisippo, il quale, tra le ἔννοιαι, ne isolava alcune che sorgono in noi *naturalmente* (φυσικῶς) e "senza disegno" (ἀνεπιτεχνήτως), ossia a prescindere da qualunque insegnamento (διδασκαλία) e impegno (ἐπιμέλεια, "cura", "diligenza"), ma che sono indispensabili per l'acquisizione delle altre ἔννοιαι. Le prolessi, in tal senso, possono essere considerate come una classe ristretta di ἔννοιαι, designate talvolta mediante la dicitura φυσικαὶ ἔννοιαι (si pensi a quanto si legge in Diog. Laert. 7.54: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου).[632] Solo le φυσικαὶ ἔννοιαι, le "nozioni naturali" delle caratteristiche generali dell'oggetto

ha i caratteri dell'evidenza. E non potremmo mai ricercare alcunché se prima non ne avessimo avuto esperienza; come per esempio (quando ci domandiamo): "Quello laggiù è un cavallo o un bue?", bisogna che sia conosciuta già da prima la forma del cavallo e del bue, per mezzo della prolessi. Né potremmo mai nominare alcuna cosa se prima non ne conoscessimo per mezzo della prolessi i suoi caratteri. Le prolessi dunque sono chiare e evidenti», trad. Arrighetti 1973).

631 Si veda Fine 2011.

632 Cfr. anche Plut. fr. 215 F Sandbach = *SVF* 2.104, da cui apprendiamo che gli Stoici – al pari degli Epicurei (cfr. anche Diog. Laert. 10.33 = 255 Usener) – introdussero le φυσικαὶ ἔννοιαι al fine di far fronte al paradosso del *Menone* (cfr. Pl. *Men.* 80d–e; cfr. anche Pl. *Euthyd.* 277e–278a, e *Tht.* 188a–b) senza ricorrere alla dottrina dell'ἀνάμνησις. Sulla questione si segnala, in particolare, Alesse 1989, ma anche Cornea 2011–2012.

che si conosce, sono annoverate, da Crisippo, tra i criteri di verità (Diog. Laert. 7.54).[633] Tutte le altre ἔννοιαι, diversamente, come si apprende da Cic. *Acad. post.* 42, sono descritte come concetti delle cose (*notiones rerum*) che, pur derivando (necessariamente) dal criterio della *comprehensio* (κατάληψις), hanno perso, da ultimo, il loro legame originario con la sensazione,[634] e che potremmo intendere, per impiegare una felice espressione di Diogene, come "nozioni tecniche" (7.51 = *SVF* 2.61: τεχνικαὶ νοήσεις),[635] formatesi attraverso l'insegnamento, l'esercizio e la dedizione (Aët. *Plac.* 4.11, *Dox.* 400, MR 1591–1592 = *SVF* 2.83). L'esatta relazione tra προλήψεις (= φυσικαὶ ἔννοιαι) ed ἔννοιαι è lungi dall'essere chiara, e non è questa la sede per discutere di una così controversa questione. Basti qui richiamare l'attenzione sul fatto che per gli Stoici le προλήψεις sono quelle nozioni che, una volta articolate, divengono κοιναὶ ἔννοιαι. Sebbene, infatti, l'ambito di applicazione di quella che definivano πρόληψις eccedesse, probabilmente, quello proprio delle κοιναὶ ἔννοιαι, essi tendevano a impiegare il termine πρόληψις con il significato implicito di κοινὴ ἔννοια.[636] Il che si spiega alla luce della prospettiva fortemente teleologica (incentrata sulla dottrina della οἰκείωσις) che caratterizzava la scuola stoica e il suo marcato intellettualismo etico. Le κοιναὶ ἔννοιαι sono condivise da tutti gli esseri umani *in quanto* razionali, e sono considerate come "gradini" (ἐπιβάθραι) su cui si fonda la filosofia della Stoa, e che la rendono la sola filosofia in gradi di «concordare con la natura» (ὁμολογεῖν τῇ φύσει, Plut. *Comm. not.* 1060A).

Conviene poi osservare che, se le προλήψεις stoiche sono ritenute equivalenti agli ἐννοήματα (cfr. Diog. Laert. 7.61 = *SVF* 1.65), Epicuro, in *Hrdt.* 38, si riferisce (verosimilmente) alla πρόληψις mediante l'espressione **πρῶτον** ἐννόημα, "nozione prima", ossia quel concetto fondamentale a cui ciascuna espressione ver-

633 Sulla concezione crisippea della αἴσθησις e della πρόληψις come criteri di verità, si vedano specialmente Striker 1996a, 57–68, e Doty 1992, 53–80.

634 Strettamente parlando, secondo Crisippo una ἔννοια è una conoscenza concettuale che si configura come una πρόληψις διηρθρωμένη, ("prenozione articolata"), cfr. Plut. *Comm. not.* 1059B–C = *SVF* 2.33; cfr. anche Plut. fr. 215 F Sandbach = *SVF* 2.104.

635 Diog. Laert. 7.51 = *SVF* 2.61: καὶ αἱ μέν εἰσι τεχνικαί, αἱ δὲ ἄτεχνοι· ἄλλως γοῦν θεωρεῖται ὑπὸ τεχνίτου εἰκὼν καὶ ἄλλως ὑπὸ ἀτέχνου. («Inoltre vi sono rappresentazioni tecniche e non tecniche: per esempio una statua è guardata in un modo dall'artista, in un altro dal profano», trad. Gigante 1983).

636 Sulla questione, si segnala in particolare Dyson 2009, 53–71, secondo cui προλήψεις, κοιναὶ ἔννοιαι e φυσικαὶ ἔννοιαι sono espressioni interscambiabili, tese a designare un'unica dottrina sottostante, promossa dalla Stoa antica (per una valutazione critica delle tesi di Dyson, si rimanda a Bonazzi 2010). *Contra* Sandbach 1930, spec. 23–24, stando al quale sia le ἔννοιαι che le προλήψεις possono essere di due specie, ossia "comuni" o non "comuni" (per un'analisi completa e dettagliata delle argomentazioni sviluppate da Sandbach 1930 si veda Dyson 2009, 11–22).

bale, ciascun suono, inequivocabilmente rimanda.[637] La presenza del πρῶτον nel passo della lettera appena richiamato si rivela decisivo, a mio giudizio, per comprendere correttamente la differenza che intercorre tra la dottrina epicurea e quella stoica della πρόληψις: il πρῶτον ἐννόημα rinvia alla nozione in cui la connessione originaria tra sensazione e fenomeni risulta conservata.

Un'ultima annotazione di carattere terminologico è, infine, d'uopo. Tra le diverse varianti latine sinora emerse a proposito del termine πρόληψις nessuna si rivela in realtà capace di restituire perfettamente il significato del verbo greco πρό–λαμβάνω, "afferro/comprendo in anticipo".[638] La distanza dall'originale greco diviene ancor più marcata in relazione ai versi di Lucrezio, se si considera che egli, adottando esclusivamente *notitia*/*notities*, elimina totalmente qualunque prefisso (*prae*–, *ante*–), lasciando così cadere il carattere (forse) più peculiare della προ–λῆψις di Epicuro. Su questo punto, ad ogni modo, occorre massima cautela, dacché non è possibile escludere che dietro la scelta lessicale lucreziana si celino ragioni di carattere (anche) metrico.

637 Solo di sfuggita, è interessante osservare come Diogene ricorra all'esempio del cavallo per illustrare tanto gli ἐννοήματα stoici (7.61), quanto le προλήψεις epicuree (10.33), corroborando così l'ipotesi di un legame tra le due categorie, e, più precisamente, di una dipendenza dei primi dalle seconde.

638 *Notio* e *notitia*, derivanti entrambi dal verbo *nosco*, "conoscere", "venire a conoscenza di", compaiono per la prima volta in Plauto (*Truc*. 623: *quid tibi hanc notio est, inquam, amicam meam?*) e Terenzio (*Haut*. 53: *Quamquam haec inter nos nuper notitia admodumst*), con il significato di «conoscenza (tra persone)». Si veda Orlando 2014, 49–51. Sia Moreschini 1979, 122 sia Lévy 1992, 302, sottolineano le difficoltà in cui dovettero imbattersi gli autori latini nel tentativo di tradurre il termine πρόληψις, considerato soprattutto che esso, assieme a ἔννοια, era un concetto condiviso da Medioplatonismo, Epicureismo e Stoicismo.

3 Occorrenze di *notitia*/*notities* nel *DRN*

Nel *DRN* sono rintracciabili otto occorrenze del termine *notitia* (I[a] declinazione), che compare, talvolta, nella versione affine *notities* (5[a] declinazione). Proverò ora a vagliare, una per una (numerandole), tali occorrenze, senza tuttavia attenermi strettamente all'ordine in cui esse compaiono, ma prediligendo dapprima quelle che presentano, almeno a mio avviso, un minor grado di problematicità.

3.1 La prolessi nel libro II del *DRN*

Nel libro II del poema incontriamo la dicitura *uestigia notitiai* (2.124) **[1]** là dove Lucrezio, per spiegare l'ininterrotto movimento degli atomi nel vuoto, ricorre a un fenomeno analogo che accade nella sfera del visibile, paragonando gli atomi ai corpuscoli che vediamo agitarsi nel raggio di luce che attraversa un ambiente oscuro al fine di offrire «un modello / di cose grandi e vestigia della loro conoscenza» (*rerum magnarum parua potest res* / *exemplare dare et uestigia notitiai*, 2.123–124).[639] Tradizionalmente, quest'occorrenza di *notitia* non viene assunta in senso tecnico, ma con il significato generale di "idea", "concetto", "conoscenza".[640]

639 *DRN* 2.114–124: *contemplator enim, cum solis lumina cumque* / (115) *inserti fundunt radii per opaca domorum:* / *multa minuta modis multis per inane uidebis* / *corpora misceri radiorum lumine in ipso* / *et uelut aeterno certamine proelia pugnas* / *edere turmatim certantia nec dare pausam,* / (120) *conciliis et discidiis exercita crebris;* / *conicere ut possis ex hoc, primordia rerum* / *quale sit in magno iactari semper inani.* / *dumtaxat rerum magnarum parua potest res* / *exemplare dare et uestigia notitiai* («Osserva infatti, ogni volta che raggi penetrati / (115) infondono la luce del sole nell'ombra delle case: / molti minuti corpi in molti modi, attraverso il vuoto / vedrai mescolarsi nella luce stessa dei raggi, / e come in eterna contesa attaccar battaglie e zuffe, / a torme contendendo, e non far sosta, / (120) da aggregazioni e disgregazioni frequenti travagliati; / sì che da ciò puoi figurarti quale sia l'eterno agitarsi / dei primi principi delle cose nel vuoto immenso; / almeno per quanto una piccola cosa può dare un modello»). Sull'importanza e sul valore ricoperto da questo passo nell'ambito della semiotica lucreziana, e, più in generale, epicurea, si rimanda a Rover (*forthcoming*, a) e, in forma più succina e in lingua inglese, a Rover 2023a, 130–132.

640 Volendo indicare un parallelo, potremmo far riferimento al paragrafo 128 del *Lucullus* ciceroniano, dove compare la *notio* [*bonorum malorumque*]. In questo passo, secondo Reid (1885, 327, note a *Luc.* 128), *notio* va intesa nel senso della *cognitio*, la quale, a sua volta, sempre ad avviso dello studioso, rimanderebbe alla nozione greca di ἐπιστήμη. Per uno sguardo critico su questa sovrapposizione problematica di *cognitio* ed ἐπιστήμη promossa da Reid rinvio allo studio di Malaspina 2022, spec. 312–314, con n. 21.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-013

Sempre nel libro II, Lucrezio menziona, ai versi 744–745 **[2]**, la facoltà della nostra mente di «pervenire / alla conoscenza di corpi non ricoperti da alcuna tinta» (*menti corpora posse / uorti in notitiam nullo circumlita fuco*).[641] Il termine *notitia* rinvierebbe qui, secondo la gran parte degli studiosi, al significato generico di "conoscenza", e non possiederebbe il valore di termine tecnico detenuto dalla πρόληψις di Epicuro.[642] Soltanto Smith rende l'espressione *uorti in notitiam* con "to form a conception", mantenendo così il termine *notitia* (che Smith traduce talvolta con "conception", talvolta con "notion") anche nella traduzione.[643] Attenendosi alla lettura che di questa seconda occorrenza del termine avanza la maggioranza dei traduttori e commentatori, si sarebbe però indotti a concludere che in **[1]** e **[2]** Lucrezio muove da un significato tecnico e assai specifico di prolessi, a uno meno rigoroso e di portata più generale.

3.2 La prolessi nel libro V del *DRN*

Passando al libro V, precisamente ai versi 124–125 **[3]**, si legge che i corpi celesti, lungi dall'appartenere alla schiera degli dèi, ci offrono la nozione (*notitia*) di ciò che è completamente privo di moto e di senso vitale,[644] di contro alle diverse declinazioni della cosiddetta teologia astrale[645] ammesse dall'Accademia,[646] dal Liceo[647] e dalla

641 L'intero passo è riportato a p. 161 del presente lavoro.

642 Bailey 1947, *ad loc*.; Dionigi 1994, *ad loc*.; Ernout/Robin 1962, *ad loc.*; Giancotti 1994, *ad loc*.

643 Smith 1975, *ad loc*.

644 *DRN* 5.122–125: *quae procul usque adeo diuino a numine distant* / *inque deum numero quae sint indigna uidentur,* / *notitiam potius praebere ut posse putentur* / (125) *quid sit uitali motu sensuque remotum* («mentre si tratta di cose che tanto distano dal nume divino, / tanto sono indegne d'essere annoverate fra gli dèi, / che le crederemmo piuttosto in grado di dare la nozione / (125) di ciò che è remoto da moto e da senso vitale»).

645 Come testimoniato da Plutarco in *Adu. Col.* 1123A (342 Usener), gli Epicurei «dicono che non esiste la provvidenza divina e che il sole e la luna (a cui tutti gli uomini fanno sacrifici, rivolgono preghiere e dimostrano devozione) non sono esseri viventi» (πρόνοιαν ὑπάρχειν θεῶν μὴ φάσκοντες μηδὲ τὸν ἥλιον ἔμψυχον εἶναι μηδὲ τὴν σελήνην, οἷς πάντες ἄνθρωποι θύουσι καὶ προσεύχονται καὶ σέβονται, trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017). Sul tema della teologia astrale segnalo lo studio di Boyancé 1952.

646 Cfr., per es., Pl. *Ti*. spec. 40d 4 (in cui gli astri e i pianeti vengono definiti θεοὶ ὁρατοί), ma anche 38e 3–39e 2, 40d 3–41d 3; *Leg*. 12.966d 6–968a 1; *Epin*. 983c 6–986a 7.

647 Cfr. Arist. *Metaph*. 12(Λ).8, spec. 1074a 30–31; *Cael*. 1.3.270b 4–11, 9.279a 30–35, unitamente alle seguenti testimonianze relative al dialogo *De philosophia*: Cic. *Nat. D.* 2.42–44 (21a–b Ross = 835–836 Gigon), 2.95–96 (13a Ross = 838 Gigon); Philo *Aet*. 10 (18 Ross = 916 Gigon). È bene sottolineare, tuttavia, che la questione della teologia astrale in relazione alla filosofia di Aristotele, direttamente connessa al noto problema dell'animazione dei cieli, è estremamente dibattuta, e non

Stoa.[648] Nonostante l'esagerazione retorica, il significato con cui è qui impiegato il termine *notitia* rimane, a mio avviso, rigorosamente tecnico, e sembra approssimarsi in maniera significativa a quello di "esempio" o "modello", "paradigma", τύπος.[649] Elencando e illustrando gli aspetti più importanti delle prenozioni epicuree, Diogene Laerzio ci informa che la πρόληψις implica la formazione di un τύπος, uno "stampo", una "impressione" (materialisticamente connotata) nella διάνοια. In quanto "impronta", la πρόληψις, per così dire, "schematizza" nella mente i caratteri essenziali, distintivi (percepiti in precedenza) di una specifica classe di entità. Al pari della sensazione, la prolessi, per un verso, *rappresenta* un certo tipo di oggetto, come un uomo, un cavallo, ecc., per un altro, essa *è* quell'oggetto, poiché si origina a partire dai *simulacra* che continuamente si dipartono dallo stesso (cfr. anche Diog. Oen. fr. 9 III.3–14 Smith). E per nessun'altra ragione la πρόληψις è descritta come "impressa" (ἐναποκειμένη, Diog. Laert. 10.33 = 255 Usener) e *insita* nella mente del soggetto, se non perché essa costituisce un'impronta fisico–materiale generatasi attraverso reiterate sensazioni di un determinato oggetto.[650]

Nel passo del libro V del *DRN* in questione, la *notitia* mi pare dunque designare abbastanza chiaramente un concetto acquisito in maniera conforme al processo di

è questa la sede per approfondire. Mi limito dunque a rinviare alle caute ma convincenti conclusioni di Vegetti (in Vegetti/Ademollo 2016, 149–154), secondo cui, da ultimo, per lo Stagirita "[l]'attività degli astri va pensata come esseri viventi come gli uomini, gli animali e le piante" (152). Per una prospettiva critica sulla posizione di Vegetti, si segnala la recensione al volume di Vegetti/Ademollo 2016 di Berti 2016, spec. 255–256. L'ipotesi che individua nel *De philosophia* di Aristotele il bersaglio polemico principale dei versi 55–246 del libro V è stata proposta e argomentata da Bignone 1973, vol. II, 74.

648 Cfr., per es., Sext. Emp. *Math.* 9.86 = *SVF* 2.1014; Aët. *Plac.* 1.6, *Dox.* 292–297, MR 337–339 = *SVF* 2.1009. L'ipotesi che la critica dispiegata da Lucrezio sia indirizzata precipuamente contro gli Stoici è avallata da Schmidt 1990, 163–170. In generale, sulla teologia cosmica in Platone, Aristotele e gli Stoici si rinvia in particolare a Festugière 1949; Bos 1991; Bodeüs 1992 (le cui tesi sono discusse da Berti 2005, 735–737 e 745–747). Si vedano anche Cattanei 2011 e Alesse 2012, la cui attenzione è rivolta, in special modo, alla relazione tra l'*Epinomide* di Platone e la Stoa.

649 In connessione al problema dell'apprendimento e della memoria, e con il medesimo significato di "impronta nella mente", il termine τύπος compare già in Pl. *Tht.* 192a 4 e 194b 5 (cfr. anche 191d 6, in cui Socrate impiega il verbo ἀποτυποῦσθαι per indicare l'impressione delle sensazioni e dei pensieri nella mente – ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, 191c 8 – nel modello del κήρινον ἐκμαγεῖον). Per un'analisi comprensiva della relazione che intercorre tra il *Teeteto* e la canonica di Epicuro, incentrata sulla messa in luce del debito della seconda nei confronti del dialogo platonico in riferimento alla teorizzazione del concetto di prolessi, si segnala il recente contributo di Verde 2020b, spec. 23–25 e 32–38. Sul concetto di τύπος in Epicuro si vedano anche Lembo 1981–1982, 18–58; Jürss 1991, 60–61; Masi 2014a, 124–127; Verde 2016c e 2020b.

650 Si veda Long 1971, spec. 120. Cfr., inoltre, la descrizione del concetto di ἐμπειρία in Arist. *An. post.* 2.19.100a 3–6; *Metaph.* 1(A).1.980b 28–981a 1.

formazione delle prolessi epicuree, ossia attraverso la reiterata esperienza di un certo oggetto (o tipo di oggetti).

3.2.1 La *notities hominum* e la critica al paradigma "creazionista"

Con un significato assai affine, il termine *notities* ricompare, poi, in corrispondenza dei versi 181–186 dello stesso libro [**4**], dove, in piena polemica contro il paradigma "creazionista",[651] Lucrezio scrive:

> *Exemplum porro gignundis rebus et* ***ipsa***
> ***notities hominum*** *diuis unde* ***insita*** *primum est,*
> *quid uellent facere ut scirent animoque uiderent,*
> *quoue modost umquam uis cognita principiorum*
> *quidque inter sese permutato ordine possent,* 185
> *si non ipsa dedit specimen natura creandi?*
>
> E poi, l'esemplare per la generazione delle cose e lo stesso / concetto dell'uomo donde furono primamente impressi negli dèi, / sì che sapessero e vedessero nella loro mente ciò che volevano fare? / O in che modo mai si conobbe il potere dei primi elementi / (185) e che cosa questi potessero fare cambiando tra loro le disposizioni, / se la natura stessa non dette l'esempio della creazione? (*DRN* 5.181–186).

Il passo citato rientra nella più ampia sezione racchiusa tra i versi 156 e 234 del libro V, in cui Lucrezio è impegnato ad argomentare contro coloro secondo i quali il mondo fu disposto dagli dèi per l'uomo (*hominum causa uoluisse parare / praeclaram mundi naturam*, 156–157) e non avrà fine (*aeternum atque immortale*, 159). Prima di procedere nell'analisi della strategia dispiegata da Lucrezio nel passo riportato, alcune considerazioni sulla critica condotta dal poeta nei riguardi del pensiero "creazionista" mi paiono d'uopo.

L'ipotesi che la versione del "creazionismo" avversata da Lucrezio rispecchi quella formulata da Platone nel *Timeo*, trova conferma, secondo Sedley, nel fatto che la sequenza di argomentazioni esposte ai versi 156–234 del libro V del *DRN* presenta la forma di una risposta punto su punto al passo 29e–30c del dialogo platonico, in cui il mondo viene descritto quale opera di un artigiano divino *benevolo*, model-

651 Impiego qui e in quanto segue il termine "creazione", sempre virgolettandolo, al modo in cui esso è adoperato da Sedley nel suo volume del 2007 *Creationism and Its Critics in Antiquity* (si veda Sedley 2011a in bibliografia). Come lo studioso spiega in sede di *Prefazione* (Sedley 2011a, 21), "creazionismo" è da intendersi come «la tesi per cui la struttura e i contenuti del mondo possono essere adeguatamente spiegati solo postulando almeno un *designer* intelligente, un dio creatore».

lata sull'essere vivente ideale.[652] Va poi osservato, in seconda istanza, che l'"asimmetria" che caratterizza la tesi avversata da Lucrezio, la quale postula una creazione del mondo, ma non ne ammette una distruzione, pare conformare la prospettiva avanzata al passo 32c del *Timeo*, da cui si apprende che il corpo del mondo fu generato (τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη, 32c 1)[653] e divenne indissolubile per chiunque tranne che per colui che originariamente lo "legò insieme" (ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι, 32c 3–4). La dottrina stoica, invece, incentrata su di un ciclico susseguirsi di "creazioni" e successive conflagrazioni (ἐκπυρώσεις), non pare poter incarnare, diversamente da quanto spesso sostenuto dalla critica, il bersaglio polemico di Lucrezio nel contesto dei versi di cui ci stiamo occupando.[654] In difesa della matrice stoica della posizione avversata dal poeta, Lévy ha sostenuto che la polemica non sia rivolta in generale a tutti gli Stoici, ma, nello specifico, a quegli Stoici, quali Diogene di Babilonia, Boeto di Sidone[655] e Panezio, che, a suo avviso, avallavano la tesi della "asimmetria" oppugnata da Lucrezio (stando alla quale

652 Sedley 1998a, 75–78, 152–153, e 2002a, spec. 69, n. 62; si veda anche Bignone 1973, vol. II, 87–89.

653 Come evidenziato da Sedley 2011a, 115, e, più in generale, 112–121, che si sofferma in particolare su Pl. *Ti*. 28b 4–c 2, nel *Timeo* l'originaria "creazione" del mondo non sembra essere presentata da Platone «come di un carattere opzionale, appartenente alla narrazione mitica piuttosto che alla scienza "dura"». Un'ulteriore prova a favore della lettura cronologica letterale della "creazione" è rintracciabile nel discorso tenuto da Timeo all'inizio del *Crizia* (106a 3–4): τῷ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργῳ, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῷ γεγονότι προσεύχομαι («Pronuncio una preghiera a dio [cioè il mondo] che in precedenza, in un tempo molto lontano, si è generato nella realtà e proprio adesso si è generato nelle parole», trad. Sedley 2011a, 116).

654 La convinzione per cui Lucrezio, nella sezione del *DRN* di cui ci stiamo occupando, starebbe polemizzando contro gli Stoici, è difesa da Munro 1900, vol. II, 290–298; De Lacy 1948; Solmsen 1951; Schmidt 1990, 155–160, 184–211; Lévy 1999, 87–91; almeno in parte, Bailey 1947, vol. III, 1137–1139 e 1346. Pur concordando con Sedley 1998a e Bignone 1973 sulla difficoltà di riconoscere nella Stoa il bersaglio dei versi di Lucrezio, Furley 1989, spec. 200–203, ritiene che «it is no single work, nor any single philosopher, but a group of philosophers whom the Epicurean regarded, rightly, as their main opponents. Most of the elements attacked in Lucretius *DRN* 5.55–234 are contained in the speech given to Socrates in Xenophon's *Memorab*. 1.4; most of them can be found in Plato, in *Phd.* 96 ss., *Tim.*, *Phlb*. 28c ss., and *Lg.* 889a–899d; most of them can be found in Aristotle's works of natural philosophy and were probably to be found in his lost dialogue *On philosophy*. All of them can be found in all of these texts taken together» (203). Benché non sia possibile escludere che, nel comporre la propria critica, Lucrezio avesse in mente altri testi oltre al *Timeo*, ritengo abbastanza convincente l'ipotesi che dietro *DRN* 5.156–234 si celi *principalmente* la cosmologia del *Timeo*, soprattutto in virtù del fatto che le argomentazioni del poeta seguono uno schema che riprende molto da vicino quello tratteggiato nel dialogo platonico.

655 Da non confondere, si badi bene, con l'omonimo filosofo peripatetico, vissuto nella seconda metà del I sec. a.C., contemporaneo di Senarco di Seleucia.

v'è generazione ma non distruzione), dal momento che costoro negavano la dottrina della conflagrazione, ammettendo l'eternità del cosmo.[656] Va però ricordato che i tre filosofi stoici summenzionati negavano, insieme alla distruzione del mondo, anche la sua generazione,[657] sicché non risultano affatto calzanti rispetto all'attacco sferrato nella sezione del *DRN* di cui ci stiamo occupando.[658]

Attenendosi alla ricostruzione avanzata da Sedley, già Epicuro, verosimilmente all'altezza dei libri XI–XII del Περὶ φύσεως, polemizzava contro la teleologia "creazionista" del *Timeo*,[659] considerando quest'ultimo come bersaglio immediato oppure leggendolo attraverso la lente dei Platonici a lui contemporanei. Questa seconda opzione contribuirebbe, secondo Sedley,[660] a spiegare il marcato provvidenzialismo che Lucrezio ascrive alla posizione avversata, il quale, seppur estraneo al pensiero di Platone, avrebbe potuto benissimo riflettere la maniera in cui veniva letto e interpretato il *Timeo* nell'Accademia del tardo IV sec. a.C., specialmente al tempo di Polemone, uno dei maestri di Zenone di Cizio. Tra i successori di Platone, Speusippo (94–95 Isnardi Parente = F 61a–b Tarán), Senocrate (p. 54 Heinze = frr. 153–158 Isnardi Parente[1] = FF 73–78 Isnardi Parente[2]) e Crantore (8–14 Mette)[661] rigettavano l'inter-

656 Lévy 1999, 88–89, fa riferimento, in particolare, a Diog. Laert. 7.142.

657 Cfr. Philo *Aet.* 76–77, in cui si riporta che Boeto di Sidone e Panezio (T 131 Alesse) abbandonarono le conflagrazioni e le palingenesi (τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας) in favore del più sacro dogma (πρὸς ὁσιώτερον δόγμα) dell'incorruttibilità di tutto il cosmo (τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντός), e che anche Diogene di Babilonia, che in giovane età si fece portavoce della dottrina della conflagrazione, durante la maturità si trovò a dubitare di essa (ἐνδοιάσας), arrivando a trattenere il giudizio in merito (ἐπισχεῖν); Stob. 1.20.5–7 = T 133 Alesse (ma anche Cic. *Tusc*. 1.79 = T 120 Alesse), da cui si apprende che Panezio giudicava (νομίζει), reputandola più persuasiva (πιθανωτέρα), [la tesi de] l'eternità del cosmo (ἡ ἀιδιότης τοῦ κόσμου); Philo *Aet.* 78, in cui si legge che οἱ περὶ τὸν Βοηθόν affermavano (φασί) che se il mondo fosse γενητός e φθαρτός, allora qualcosa si sarebbe originato ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, il che appare del tutto assurdo anche agli Stoici (ὅπερ καὶ τοῖς στωικοῖς ἀτοπώτατον εἶναι δοκεῖ); per l'esegesi del passo di Filone, si rimanda a Lévy 1999, 89. Solo di sfuggita, è interessante richiamare l'attenzione, con Falcon 2017, 23–25, sull'influenza che potrebbe aver esercitato, per quanto concerne l'abbandono del dogma stoico della conflagrazione da parte di Diogene di Babilonia, Boeto e Panezio, il peripatetico Critolao di Faselide (che con Diogene di Babilonia – e Carneade – partecipò all'ambasceria di filosofi che la città di Atene inviò a Roma nel 156/155 a.C., cfr., per es., Cic. *De or*. 2.160; sull'episodio dell'ambasceria – con un particolare *focus* sul ruolo che in essa ricoprì Carneade – segnalo Champion 2016), strenuo difensore, proprio in quegli anni, della tesi aristotelica dell'eternità del mondo (cfr., per es., Philo *Aet.* 55 = 13 Wehrli; Philo *Aet.* 70 = 12 Wehrli; sulla figura di Critolao si segnalano il saggio di Hahm 2007 e il recente lavoro di Verde 2022b, xvi–xvii, xxii–xxiii.

658 Si vedano anche Sedley 1998a, 75, con n. 63, e 2002a, 69, con n. 62.

659 Sedley 1998a, 136.

660 Sedley 1998a, 75–78.

661 Va ricordato che Crantore fu autore del primo commento al *Timeo*. Su Crantore ricordo nuovamente Sedley 2016; Fleischer 2018; Beghini 2019.

pretazione letterale del *Timeo* e, con essa, la tesi "asimmetrica" attaccata da Lucrezio in *DRN* 5.156–159. Di conseguenza, il solo che potrebbe conformare la critica lucreziana pare essere Polemone, perlomeno se assumiamo, sulla scia di Sedley, che la fisica di Antioco di Ascalona delineata negli *Academici* di Cicerone, precisamente in *Acad. post.* 24–29 (F 7 Mette), sia calcata sulla prospettiva polemoniana.[662] Grazie alla testimonianza proveniente da *Acad. post.* 33–34 (F 7 Mette), sappiamo che il sistema sincretistico di Antioco di Ascalona (la sua cosiddetta *uetus Academia*),[663] per quanto concerne gli aspetti prettamente fisico–cosmologici, era fondato su di una lettura del *Timeo*, potremmo dire, intrisa di stoicismo, e nella quale trovano ampio spazio «the main ingredients of the anthropocentric thesis attacked by Lucretius».[664] Al fine di eludere il rischio di una proiezione nel passato del carattere provvidenziale che contraddistingue il cosmo stoico (rischio che permarrebbe qualora sceglissimo di basarci esclusivamente sulla testimonianza di Varrone/Antioco), Sedley[665] chiama in causa alcuni passi di Teofrasto. In un frammento restituitoci da Simplicio, l'Eresio offre una parafrasi del *Timeo*, asserendo che Platone «wished to make the principles two in number, one underlying (things) as matter – and this he calls "receptive of all things"; the other being cause and source of movement, and this he attaches to the power of god and of the good» (230 FHS&G = Simpl. *In Arist. Ph.* 1.2.184b 15, 26.5–13 Diels; trad. Fortenbaugh *et al.* 1992). Sulla base di questa testimonianza, Sedley ha ipotizzato che al tempo in cui Epicuro viveva e scriveva, la cosmo-

662 Sedley 1998a, 78, n. 76, e 2002a, 47–48. Sulla prospettiva fisica di Antioco di Ascalona si veda Inwood 2012.

663 *Uetus Academia* che, lo ricordiamo, fondandosi sull'*auctoritas* di Platone, riconosceva negli Accademici sino a Polemone, nei Peripatetici, specialmente in Aristotele e Teofrasto, e gli Stoici un unico sistema filosofico, il cui unico elemento discriminante sarebbe la terminologia impiegata. Si veda *supra*, spec. 150.

664 L'analisi di Sedley 1998a, 77, e 2002a, 53–57, si concentra in particolare su *Acad. post.* 24–29. Dal paragrafo 24 apprendiamo che, nella prospettiva della *uetus Academia* promossa da Antioco, la natura si presenta divisa in due principi (*De natura autem* [...] *ita dicebant, ut eam diuiderent in res duas*), l'uno efficiente, l'altro, invece, tale da mettersi a disposizione del primo e subirne l'azione. Solo coesistendo l'uno entro l'altro, i suddetti principi danno origine al corpo o "qualità determinata" (*qualitas quaedam*), un neologismo introdotto da Cicerone per rispondere all'esigenza pratica di tradurre il concetto stoico di ἰδία ποιότης (cfr. *SVF* 2.374, 376–398) nel patrio linguaggio (cfr. anche Cic. *Luc.* 56 e 85–86). In *Acad. post.* 28–29, inoltre, l'anima del mondo è descritta come avente in sua cura soprattutto le cose celesti, ma anche quelle concernenti gli uomini sulla terra; infine, si osservi come l'affermazione per cui il mondo ebbe un inizio (*effectum esse mundum*), laddove l'anima del mondo è immortale (*immutabilem continuationem ordinis sempiterni*), paia richiamare, in maniera piuttosto palmare, la tesi asimmetrica contro cui polemizza Lucrezio (sulla ricezione del *Timeo* di Platone da parte di Antioco di Ascalona si veda anche Hoenig 2018, 87–93).

665 Sedley 1998a, 76–77, con n. 74, e 2002, spec. 42–43.

logia del *Timeo* veniva letta in chiave "provvidenzialistica", prefigurando la concezione propriamente stoica del cosmo.[666]

Due considerazioni appaiono però necessarie. Innanzitutto, occorre massima cautela, come lo stesso Sedley non manca di riconoscere, dal momento che «virtually nothing in the way of physical doctrine have reached us under the express name of Polemo»,[667] e tutto ciò di cui disponiamo non è che un unico frammento, restituitoci da Aezio, in cui si legge che, secondo Polemone «Dio è il cosmo» (Πολέμων τὸν κόσμον θεὸν ἀπεφήνατο, 121 Gigante = Aët. *Plac*. 1.7.29, *Dox*. 303, MR 374). Come correttamente puntualizzato da M. Isnardi Parente, la testimonianza è a tal punto generica che «non sembra tale da poter attribuire a Polemone una fisica originale e sua propria: che il mondo fosse di carattere divino, un essere animato superiore e diretto a fini superiori, era affermato da quanti non sostenessero il meccanicismo cosmico, che certo non penetrò mai nella scuola di Platone».[668] Inoltre, l'interesse prettamente rivolto alla sfera dell'etica caratterizzante l'insegnamento del quarto scolarca dell'Accademia rende assai probabile che egli risentisse dell'influenza stoica soprattutto in ambito etico (si pensi al suo βίος κατὰ φύσιν, e al suo κατὰ φύσιν ζῆν).[669]

In secondo luogo, risulta davvero necessario postulare uno o più intermediari tra Platone e Lucrezio, al fine di render conto dell'attacco di quest'ultimo al *Timeo*? In fondo, è possibile rintracciare nel dialogo alcuni indizi che paiono quanto meno incoraggiare – se non addirittura indicare – una lettura fortemente antropocentrica del testo. A *Ti*. 30a 2–3, per esempio, Timeo afferma che il dio volle «che tutte le cose fossero buone e che, per quanto possibile, non vi fosse nulla di imperfetto» (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν; trad. Petrucci 2022); a 30b 7–c 1, inoltre, si legge che «questo mondo, che è un vivente dotato di anima e di pensiero, è stato davvero generato secondo il disegno della divinità» (τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν); e a 39b 2–c 1 (e, più in generale, a 39b–e), infine, nel discutere la creazione dei pianeti come strumenti in grado di misurare il tempo, Timeo afferma che

> φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῷα ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς.

666 Per suffragare la validità e bontà della proposta avanzata da Sedley, Baltussen 2003, 58–60, apporta due ulteriori evidenze, entrambe teofrastee, vale a dire: 242 FHS&G = Procl. *In Pl. Ti.* 31b (1.456.6–18 Diehl), e *Metaph*. 5b 26–6a 2.

667 Sedley 2002a, 47.

668 Isnardi Parente 1998, 228.

669 129–130 Gigante = Cic. *Fin*. 4.14–15, e 50–51. Sulla questione, si rimanda a Isnardi Parente 1998, spec. 227–230.

> il dio accese un lume nella seconda orbita a partire dalla Terra, proprio quello che oggi ha per noi il nome di Sole, affinché esso potesse illuminare il più possibile l'intero cielo e quei viventi che era opportuno fossero messi a parte del numero, apprendendolo dal circuito dell'identico e del simile. (Pl. *Ti.* 39b 2–c 1; trad. Petrucci 2022).

In aggiunta, se ammettiamo, con Sedley, che Lucrezio derivi la propria polemica nei confronti del paradigma "creazionista" dai libri XI–XII del Περὶ φύσεως, allora l'ipotesi per cui il bersaglio polemico tanto del maestro, quanto del discepolo, fosse *direttamente* il *Timeo* sembra trovare ulteriore conferma. Benché, infatti, in quanto ad oggi disponibile dei due libri di Epicuro menzionati poc'anzi la critica alla cosmologia platonica non risulti esplicita, e, più in generale, il nome di Platone non compaia *mai* nei frammenti papiracei in quanto possediamo del Περὶ φύσεως, alcuni chiari rimandi alla posizione dell'Ateniese sono attestati nel libro XIV (*PHerc*. 1148), là dove Epicuro rivolge una violenta critica alla dottrina degli elementi esposta da Timeo (coll. XXXIV–XXXIX Leone), critica fondata, almeno in parte, sulle obiezioni formulate da Aristotele nei riguardi della cosmologia platonica (*Cael.* 3.7.305b 28–8.307b 24).[670] Di conseguenza, poiché il *Timeo* costituisce, per Epicuro, un bersaglio (verosimilmente) cruciale, non è chiaro per quale ragione egli avrebbe scelto di discutere la questione del "creazionismo" *via* Polemone o attraverso la lettura che ne dava un qualche altro Accademico, piuttosto che rivolgersi *direttamente* al dettato di Platone.

Come che sia la questione, la strategia argomentativa adottata da Lucrezio sembra consistere in una critica e in una confutazione della prospettiva "creazionista" attraverso il secondo criterio della canonica epicurea: non può darsi prolessi di ciò che ancora non esiste.[671] Il significato con cui ricorre qui il termine *notities*, che viene accostato a quelli di *exemplum* e *specimen*, pare infatti chiamare in causa abbastanza chiaramente la memoria di qualcosa che spesso è apparsa dall'esterno (cfr. Diog. Laert. 10.33 = 255 Usener), memoria che, qualora si scelga di far proprio un modello "creazionista" (in cui è il dio a creare il mondo e, per conseguenza, l'uomo), non può in alcun modo trovarsi impressa (*insita*, *DRN* 5.182 e 1047) nella mente degli dèi, mancando un preventivo e reiterato presentarsi dall'esterno dell'immagine dell'uomo. Come possono gli dèi (il Demiurgo platonico) aver disposto di un "modello" per il mondo che crearono e in che modo potevano possedere la πρόληψις di un essere umano prima che quest'ultimo esistesse? *Uomo* non è una

670 Su questa polemica, si veda il commento di Leone 1984, 86–99 alle colonne indicate, nonché Baltussen 2003, 56–60, e Verde 2010c. L'ipotesi secondo cui Epicuro, per le colonne che stiamo esaminando, dipende da Aristotele, è criticata da Falcon 2001, 73–76, spec. n. 85.

671 In merito a tale argomento, e, più in generale, sulla critica epicurea al "creazionismo", si rinvia alle spiegazioni offerte da Sedley 2011a, 151–161.

forma (platonica) *a priori*. Dal punto di vista epistemologico, gli dèi risultano soggetti alle nostre stesse restrizioni, e anche la loro comprensione è *a posteriori*.[672] L'origine della πρόληψις rimane perciò, in questo passo lucreziano **[4]**, genuinamente e rigorosamente empirica,[673] dacché solo in virtù dell'ineludibile retroterra sensoriale, via via memorizzato, un concetto merita il titolo di prolessi, e, dunque, di criterio di verità a tutti gli effetti. Sedley, nella sua tavola sinottica, propone di correlare i versi 55–415 del libro V del *DRN* alla prima parte dell'XI libro del Περὶ φύσεως,[674] sicché non è da escludere che già Epicuro si servisse della prolessi dell'uomo in reazione al "creazionismo" di *Timeo*.

Una possibile, seppur parziale, conferma di ciò, potrebbe provenire, a mio giudizio, dal paragrafo 19 del libro I del *Nat. D.* (367 Usener) di Cicerone, in cui Velleio, portavoce epicureo, riprendendo le metafore impiegate da Timeo nella descrizione dell'abilità artigianale del Demiurgo, chiede «con quali occhi della mente (*quibus oculis animi*) il vostro Platone ha potuto vedere (*intueri*) quel grande processo di "creazione" con il quale egli immagina che il mondo sia stato costruito ed edificato dal dio?» (trad. Calcante 2000).[675] Di quale metodo e di quali strumenti avrebbe potuto servirsi il dio per portare a termine la sua opera di costruzione del mondo, e come avrebbe potuto far sì che i quattro elementi ubbidissero e si piegassero alla sua volontà? L'*oculis animi* ***intueri***[676] potrebbe costituire un rimando all'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας (*animi iactus*/*iniectus*) epicurea, che può essere intesa come una sorta di atto di "focalizzazione" o "applicazione" (ἐπιβάλλω = *iacio*/*inicio* = *intueor*) della mente descritto da Diano come «l'atto indispensabile di qualunque forma di pensiero».[677] Essendo in grado di conservare il ricordo delle percezioni sensoriali,[678] essa rende possibile la memoria, l'associazione delle immagini e, più in generale, qualunque forma di immaginazione, risultando strettamente connessa, per conseguenza, al criterio della prolessi. E il fatto che Cicerone la chiami in causa proprio in seno al resoconto "anticreazionista" epicureo, credo possa costituire un indizio del ricorso, già da parte di Epicuro, alla prolessi quale arma da sferrare contro la dottrina "creazionista" del *Timeo*.

672 Sedley 2011a, 152. Al pari dell'uomo, la divinità, per poter vivere, deve possedere la sensazione. Quest'ultima, a sua volta, si compie esclusivamente per mezzo di estremità corporee, il che rende impossibile l'ipotesi di una divinità infinitamente estesa nello spazio. Si veda Sedley 2011a, 160.

673 Si veda anche Bailey 1928, 247.

674 Sedley 1998a, 136.

675 Sulla polemica di Velleio contro il *Timeo* nel libro I di *Nat. D.* rinvio allo studio di Verde 2023b.

676 Cfr. anche Cic. *Nat. D.* 1.49 (*mentem intentam infixamque*) e 1.54 (*iniciens animus et intendens*), cfr. 352 Usener.

677 Diano 1973, 158.

678 Sedley 1973, 22.

3.2.2 L'*insita notities utilitatis* e l'origine del linguaggio

L'ultima occorrenza di *notities* presente nel libro V compare al verso 1047 **[5]**. Il contesto è offerto, questa volta, dal tema del linguaggio (che occupa i versi 5.1028–1090) e dalla polemica condotta da Lucrezio contro gli assertori dell'origine convenzionale di esso: se davvero fosse esistito un inventore del linguaggio, domanda Lucrezio,

> *unde* ***insita***[679] ***notities*** *est*
> ***utilitatis*** *et unde data est huic prima potestas,*
> *quid uellet facere ut sciret animoque uideret?*
>
> donde fu impressa in quello la nozione / della loro [*scil.* delle parole] utilità e donde fu data a lui per primo la facoltà / di sapere e di vedere nella mente che cosa volesse fare? (*DRN* 5.1047–1049).

Come nel passo "anticreazionista" esaminato sopra **[4]**, Lucrezio sembra impiegare anche qui la *notities* in qualità di canone di verità funzionale alla confutazione della posizione avversa (o delle posizioni avverse). E, ancor più che nel caso precedente, la questione dell'identità del bersaglio polemico di Lucrezio risulta assai controversa ed è difficile porre a fuoco con precisione la figura, o la scuola di pensiero, verso cui il poeta intende dirigere i propri strali. Al fine di esplorare l'argomento in modo, per quanto possibile, esaustivo e dettagliato, ho deciso di dedicare i prossimi tre sottoparagrafi (3.2.3–3.2.5) a una disamina della teoria lucreziana del linguaggio. L'analisi della prolessi sarà ripresa nel paragrafo 3.3.

3.2.3 Il confronto con il *Cratilo* di Platone

Nel loro lavoro di commento al poema lucreziano, A. Ernout e L. Robin[680] hanno proposto di identificare l'obiettivo polemico di Lucrezio, in *DRN* 5.1047–1049 **[5]**, con Democrito, il quale avrebbe sostenuto che i nomi furono assegnati per convenzione (θέσει). Il riferimento dei due studiosi è un passo tratto dal commentario di Proclo al *Cratilo* platonico (*In Pl. Crat.* 16 Pasquali = VII 27 D205 LM = 68 B 26 DK), in cui si legge che «Democrito [...] afferma che i nomi sono per convenzione» (θέσει λέγων τὰ ὀνόματα), adducendo, a supporto della propria tesi, quattro differenti dimostrazioni, fondate, rispettivamente, sull'omonimia, sulla molteplicità dei nomi, sul mutamento di nome e sulla mancanza di nomi simili. Occorre pun-

679 Canali traduce *insita notities* con "consapevolezza", spostando l'attenzione su un senso di interiorità che, a mio avviso, risulta totalmente estraneo all'insegnamento epicureo.
680 Ernout/Robin 1962, vol. III, 143–144.

tualizzare, tuttavia, che l'intento di Democrito era quello di rimarcare la mancanza di una corrispondenza determinata e naturale tra i nomi e le cose; per l'Abderita, in altri termini, il problema era la retta corrispondenza del linguaggio.[681] Lucrezio, diversamente, appare interessato a stabilire se tale corrispondenza – della quale, si badi bene, egli non dubitava minimamente – derivasse da un istinto naturale o fosse il frutto di un'invenzione razionale. In questo senso, risulta più appropriato intravedere, sullo sfondo dei versi del poeta, un rimando alle diverse teorie dei nomi restituiteci dal *Cratilo* di Platone.

La tesi posta sotto attacco dal poeta sembrerebbe richiamare, di primo acchito, la posizione sostenuta da Ermogene, fratello di Callia, nel *Cratilo* di Platone (spec. 388e 7–389a 3), secondo cui i nomi furono assegnati per convenzione (ὄνομα θέσθαι) da un "legislatore" (νομοθέτης) definito, appunto, ὀνοματουργός, "plasmatore di nomi". Quest'immagine risale probabilmente a Pitagora, il quale postulava l'esistenza di un uomo, dotato di somma sapienza (*summae sapientiae*) che per primo diede il nome a tutte le cose (*omnibus rebus imposuit nomina*, Cic. *Tusc*. 1.62; cfr. anche Iambl. *UP* 18.82.14–15 = 58 C 4 DK = IV 10c D20 LM). In tal senso, potrebbe apparire non del tutto corretta l'asserzione di Bailey per cui «Lucretius' polemical target is the Platonic theory of language».[682] È infatti Ermogene, e *non* il personaggio di Socrate, a sostenere che i nomi e la loro accuratezza siano convenzionali, ponendosi (apparentemente) agli antipodi rispetto alla tesi avanzata da Cratilo, secondo cui la correttezza dei nomi (ὀρθότης ὀνομάτων) sarebbe predisposta per natura (φύσει) e tale da rispecchiare effettivamente la realtà delle cose (cfr., per es., *Cra*. 383a 4–b 2; 428e 1–2). A tal riguardo, due considerazioni si rivelano necessarie:

1) Benché in partenza apparentemente antitetiche, le tesi di Ermogene e di Cratilo intorno all'origine del linguaggio conducono, in realtà, a conclusioni assai simili. O meglio: il naturalismo "radicale" di Cratilo si traduce, da ultimo, in una forma di convenzionalismo "radicale" affine a quella a cui perviene Ermogene. Nel sostenere un'assoluta appartenenza reciproca di parole e cose (= tesi dell'intrinsecità),[683] Cratilo ammette infatti, al pari di Ermogene, il darsi di un "artigiano" dei nomi (ὁ δημιουργὸς ὀνομάτων), che, al modo di un legislatore (νομοθέτης) impose i nomi alle cose. Con una differenza. Ermogene, convinto della estrinsecità del nome rispetto alla cosa, e paladino, in ultima istanza, della dottrina protagorea dell'*homo mensura*, ritiene che siano la legge (ὁ νόμος) e l'uso (τὸ ἔθος)[684] a determinare l'attribuzione

681 Si veda Boyancé 1970, 257, ma anche Bailey 1947, vol. III, 1489.

682 Bailey 1947, vol. III, 1487–1490.

683 Si veda Aronadio 1996, xxix.

684 Poco prima, in Pl. *Crat*. 384d 1, il personaggio di Ermogene parla di convenzione (ἡ συνθήκη) e accordo (ἡ ὁμολογία).

del nome a un dato oggetto (*Cra.* 384d 6–8), sicché nulla esclude la possibilità che il nome assegnato venga successivamente sostituito con un altro, e poi con un altro ancora: «come accade quando noi cambiamo nome ai servi [il nome introdotto non è per nulla meno corretto del nome dato prima]» (ὥσπερ τοῖς οἰκέταις ἡμεῖς μετατιθέμεθα [οὐδὲν ἧττον τοῦτ' εἶναι ὀρθὸν τὸ μετατεθὲν τοῦ πρότερον κειμένου], 384d 5–6).[685] Per Cratilo, diversamente, il νομοθέτης individua *una volta per tutte* il nome della cosa: «sapendo» (εἰδότα), ossia conoscendo le cose, «pose i nomi colui che li pose» (τίθεσθαι τὸν τιθέμενον τὰ ὀνόματα). «E la massima prova che colui che pose i nomi non ha fallito la verità sia per te questa: non sarebbero mai stati tutti così in accordo» (μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον ὅτι οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος· οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω σύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα, 436c 1–4). Questo però, fa notare Socrate, non prova alcunché: «Infatti, se colui che pose i nomi, fallito il primo, forzò ormai gli altri e li costrinse ad essere in accordo con quello stesso, non c'è nulla di strano» (εἰ γὰρ τὸ πρῶτον σφαλεὶς ὁ τιθέμενος τἄλλα ἤδη πρὸς τοῦτ' ἐβιάζετο καὶ αὐτῷ συμφωνεῖν ἠνάγκαζεν, οὐδὲν ἄτοπον, 436c 7–d 2). Questa deriva, posta in luce da Socrate, della tesi di Cratilo, richiama quanto affermato da Lucrezio nei versi immediatamente successivi a quelli citati sopra, in cui si legge che «non poteva uno solo costringer molti e vincerli / e domarli, sì che acconsentissero a imparare i nomi delle cose» (*cogere item pluris unus uictosque domare* / *non poterat, rerum ut perdiscere nomina uellent*, *DRN* 5.1050–1051). Inoltre, prosegue Socrate, se è necessario «che anche colui che pose i primi nomi li pose sapendo» (τὰ πρῶτα τιθέμενον εἰδότα [...] τίθεσθαι, *Cra.* 438a 6),

> Ἐκ ποίων οὖν ὀνομάτων ἢ μεμαθηκὼς ἢ ηὑρηκὼς ἦν τὰ πράγματα, εἴπερ τά γε πρῶτα μήπω ἔκειτο, μαθεῖν δ' αὖ φαμεν τὰ πράγματα καὶ εὑρεῖν ἀδύνατον εἶναι ἄλλως ἢ τὰ ὀνόματα μαθόντας ἢ αὐτοὺς ἐξευρόντας οἷά ἐστι;
>
> Da quali nomi, allora, aveva imparato o trovato le cose, se in effetti non erano stati ancora attribuiti i primi nomi e, d'altro canto, diciamo che è impossibile imparare e trovare le cose in altro modo se non imparando i nomi e ritrovando noi stessi quali sono? (Pl. *Cra.* 438a 8–b 3).

E ancora:

> Τίνα οὖν τρόπον φῶμεν αὐτοὺς εἰδότας θέσθαι ἢ νομοθέτας εἶναι, πρὶν καὶ ὁτιοῦν ὄνομα κεῖσθαί τε καὶ ἐκείνους εἰδέναι, εἴπερ μὴ ἔστι τὰ πράγματα μαθεῖν ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων;
>
> In quale modo, dunque, possiamo dire che costoro abbiano posto i nomi sapendo, ovvero che siano legislatori, prima che fosse attribuito qualsiasi nome e quindi che quelli sapessero, se proprio non è possibile imparare le cose se non dai nomi? (Pl. *Cra.* 438b 5–8).

685 Trad. Aronadio 1996 (saranno di Aronadio anche tutte le citazioni dal *Cratilo* a seguire).

Cruciale la risposta di Cratilo, secondo cui fu «una capacità più grande di quella umana a porre i primi nomi alle cose, cosicché è necessario che questi siano corretti» (μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν, 438c 2–4). Traspare in maniera piuttosto chiara, da queste righe, in che senso la prospettiva di Cratilo finisca per risolversi in una posizione non poi così dissimile da quella di Ermogene, incappando dunque anch'essa nella critica dispiegata da Lucrezio.

2) Le argomentazioni che il personaggio di Socrate,[686] nel *Cratilo*, presenta contro i propri interlocutori si rivelano, per certi aspetti, come abbiamo visto, in linea con la posizione adottata da Lucrezio. Né Ermogene né Cratilo, a suo avviso, sono in grado, con le rispettive teorie, di rendere conto del verificarsi di attribuzioni di nomi *scorrette*: non distinguendo tra ἀλήθεια e ὀρθότης, essi non riescono a giustificare come sia possibile rivolgersi a Cratilo chiamandolo Ermogene (cfr. *Cra.* 429e, ma anche 430d–431e). Si tratta, a ben vedere, di una situazione che ricorda molto da vicino quella che viene ad instaurarsi nel *Teeteto*, e, come accade in quest'ultimo, così nel *Cratilo*, per uscire dall'*impasse* l'unica via percorribile consiste nella ammissione di una realtà (metafisica)[687] stabile, ossia di «altre cose al di fuori dei nomi, le quali ci rendano visibili senza i nomi quali di essi sono i veri, indicando in modo manifesto la verità delle cose che sono» (ἄττα [...] πλὴν ὀνομάτων, ἃ ἡμῖν ἐμφανιεῖ ἄνευ ὀνομάτων ὁπότερα τούτων ἐστὶ τἀληθῆ, δείξαντα δῆλον ὅτι τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων, *Cra.* 438d 5–8). Il darsi di una polemica intorno alla correttezza dei nomi è possibile se e solo se si ammette l'esistenza di fonti di conoscenza diverse dai nomi stessi.[688] Gli uomini assegnano nomi alle cose allo scopo di "immortalare" in una forma linguistica stabile le uniformità e gli elementi di invarianza che riscontrano nel loro quotidiano fare esperienza della realtà che li circonda:

> il bianco, il bello, e tutte le altre cose di questo genere, sono bianco e bello e tali rimangono, cosicché il pensiero le può considerare identiche e il linguaggio designarle con la stessa parola. Gli errori di linguaggio sono dunque approssimazioni fallite verso quell'invarianza che vorrebbe essere nominata.[689]

686 Mi riferisco a Socrate come "il personaggio di Socrate" in quanto condivido la lettura di Giannantoni 1991 per cui le tesi sul linguaggio attribuite al filosofo nel corso del *Cratilo* rispecchiano *non* la posizione del Socrate storico, ma quella di Platone.

687 Anche nel *Cratilo* (439c), come nel *Teeteto* (201d), il passaggio alla dimensione metafisica è segnalato dall'espediente del sogno.

688 Sulla questione rinvio a Trabattoni 2020, 115–120, spec. 117.

689 Trabattoni 2020, 117.

Se il nome serve all'espressione e alla trasmissione della conoscenza, e non potendo darsi conoscenza vera e propria (ἐπιστήμη) se non di ciò che è stabile, è a quest'ultimo che il nome deve commisurarsi. Poiché la conoscenza vera (ἐπιστήμη) è solo di ciò che è stabile, il nome deve riferirsi a questo. Secondo Aronadio, nel *Cratilo* si assiste al passaggio dalla ὁμολογία socratica (linguistica) alla ἀλήθεια platonica (verità ontologica e extralinguistica), «rispetto alla quale si giustifica la concezione del nome come *deloma*»,[690] "atto ostensivo". Insieme alla nozione di ἀλήθεια, emerge la figura del dialettico (ὁ διαλεκτικός, cfr. 390c 11), colui che possiede la ἐπιστήμη. Tanto il dialettico platonico quanto il νομοθέτης di Ermogene e di Cratilo presuppongono un legame con la realtà logicamente anteriore al linguaggio: il νομοθέτης in quanto produce il nome in vista dei suoi possibili riferimenti veri, il dialettico in ragione del fatto che *sa* a che cosa attribuire il nome.[691] Non solo, dunque, verso Ermogene e Cratilo, ma anche verso la teoria dei nomi prospettata da Platone Lucrezio potrebbe indirizzare le proprie invettive. La critica del poeta è la medesima incontrata nella sezione "anticreazionista": ciò che risulta inaccettabile, dal suo punto di vista, è l'ipotesi dell'esistenza di modelli *a priori* delle cose («il bello stesso e il buono stesso e così ciascuna singola cosa di quelle che sono», αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτω, *Cra.* 439d 7–9), che fornirebbero non solo l'archetipo delle componenti del mondo sensibile, ma anche quello dei nomi (l'espressione τὸ τοῦ ὀνόματος **εἶδος** a 390a 5–6 risulta, a tal riguardo, paradigmatica). Afferma il personaggio di Socrate: «Cratilo dice il vero quando afferma che le cose hanno nomi per natura (φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι) e che non tutti sono artigiani dei nomi (δημιουργὸν ὀνομάτων), ma solo quello che volge lo sguardo (μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα) verso il nome che per natura ha ciascun oggetto (εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ), e ha la capacità di trasporre l'idea di quello (δυνάμενον αὐτοῦ τὸ **εἶδος** τιθέναι) nelle lettere e nelle sillabe» (390d 9–e 4).

3.2.4 La critica al convenzionalismo estremo di Diodoro Crono

V'è un ulteriore punto che ritengo meriti di essere indagato circa i possibili bersagli di Lucrezio in materia di teoria dei nomi e origine del linguaggio. A partire da alcuni frammenti superstiti del libro XXVIII del Περὶ φύσεως, Sedley ha ipotizzato che Epicuro fosse impegnato in una polemica con la versione di convenzionalismo linguistico difesa dalla "fazione" megarica capeggiata da Diodoro Crono.[692] Nel fr.

690 Aronadio 2018, xliv.

691 Sulla figura del dialettico *platonico* nel *Cratilo* si veda Giannantoni 1991.

692 Sedley 1973, 62–65; si veda altresì Verde 2013b, 216–217; più in generale, sulla relazione dottrinaria tra Diodoro Crono ed Epicuro, e sull'importanza che dovette probabilmente rivestire la

13, coll. IV.8 inf.–VI.15 sup. Sedley, Epicuro, rivolgendosi a Metrodoro, dissente dalla tendenza di certuni (τινες, cfr. coll. IV.2 inf., V.6 sup. Sedley), non meglio specificati, a impiegare le parole in modo ridicolo (γελοίως [π]ώ[ς], col. V.5 sup.), e, anzi, secondo tutti i significati, piuttosto che secondo il loro significato linguistico effettivo (π[άν|τ[α] μᾶλλον ἢ τὸ νοούμενον | κατὰ τὰς λέξεις, 6–8). Che i τινες avversati dal filosofo non siano indistintamente tutti i Megarici, come sostenuto da G. Arrighetti,[693] ma soltanto quelli riconducibili all'insegnamento di Diodoro Crono, trova giustificazione, secondo Sedley, nell'esistenza, in seno alla scuola Megarica, di una corrente di pensiero, guidata da Stilpone, che, similmente a Epicuro, ammetteva l'esistenza di una naturale relazione tra i nomi e gli oggetti.[694] L'indirizzo capaggiato da Diodoro Crono, all'opposto, promuoveva una teoria linguistica marcatamente convenzionalista, in base alla quale la comprensione di una parola poggia inequivocabilmente sul valore semantico che le è stato "imposto" per convenzione.[695] Spingendosi oltre la forma di convenzionalismo avallata da Ermogene nel *Cratilo*, Diodoro, stando a Gellio, così affermava:

> Nessuna parola è ambigua, né qualcuno la pronuncia e sente ambigua, né deve sembrare essere detto altro, che ciò che intende dire colui che parla. Ma quando – dice – io ho inteso una cosa, tu hai capito un'altra, può sembrare detto più oscuramente che ambiguamente; infatti, dovette considerarsi quella caratteristica di una parola ambigua, cosicché, colui, che diceva ciò, dicesse due o più cose. Nessuno che intende dire una sola cosa, esprime invece due o più cose (Gell. *NA* 11.12; trad. Rusca 1968).[696]

teoria del linguaggio promossa dal megarico per l'insegnamento del fondatore del Giardino, si vedano Verde 2013b, 210–237, spec. 220–237, e Sedley 1977, spec. 81–89. Più in generale sul rapporto dottrinario tra Diodoro Crono ed Epicuro segnalo l'articolo di Verde 2015a.

693 Arrighetti 1973, 619 (note al frammento [31][13] Arrighetti).

694 Potremmo definire la teoria del linguaggio di Stilpone come una forma estrema di naturalismo, che, in opposizione, verosimilmente, alla dottrina delle idee di Platone e alla forma di Aristotele, negava la possibilità di qualunque predicazione, eccezion fatta che nel caso del giudizio identico (in cui il predicato si limita a ripetere il soggetto), cfr. Plut. *Adu. Col.* 1119C–1120B.

695 Sedley 1973, 62–63. Si veda, inoltre, Verde 2013a, 215–217. Come chiarito da Sedley 1973, 63–64, inoltre, l'apparente problema cronologico legato al possibile scarto temporale tra la morte di Diodoro e la stesura del libro XXVIII del Περὶ φύσεως, si rivela facilmente ovviabile tenendo conto del fatto che, anche dopo la sua morte, la catechesi del megarico continuò a fiorire attraverso il suo pupillo Filone il Dialettico, il quale, pur rivedendo alcune delle teorie logiche del maestro, conservò pressoché immutati i capisaldi della sua teoria linguistica.

696 *Diodorus autem, cui Crono cognomentum fuit: «nullum, inquit, uerbum est ambiguum, nec quisquam ambiguum dicit aut sentit, nec aliud dici uideri debet quam quod se dicere sentit is qui dicit. At cum ego, inquit, aliud sensi, tu aliud accepisti, obscure magis dictum uideri potest quam ambigue; ambigui enim uerbi natura illa esse debuit, ut, qui id diceret, duo uel plura diceret. Nemo autem duo uel plura dicit, qui se sensit unum dicere».*

Diodoro, in sostanza, riteneva che il significato di una parola fosse determinato esclusivamente dall'intenzione presente nella mente del parlante ogni volta in cui la parola in questione viene pronunciata; ogni apparente ambiguità, in questo modo, diviene, da ultimo, null'altro che una mancanza di chiarezza. Qualsiasi parola, per Diodoro, può essere impiegata per designare qualsiasi cosa, tanto che più fonti riportano che egli, estremizzando la pratica di cambiare nome agli schiavi a cui fa riferimento Ermogene in *Cra*. 384d per corroborare la propria posizione, assegnò ai suoi schiavi dei nomi assurdi e ridicoli, tanto che a uno di essi toccò persino la congiunzione "ἀλλὰ μήν" (cfr. Ammon. *In Arist. Int.* 38.17–22 Busse; Simpl. *In Arist. Cat*. 27.18–21 Kalbfleisch; Steph. *In Arist. Int*. 9.20–24 Hayduck). Alla luce di ciò, si comprende in che senso la posizione di Diodoro risulti particolarmente calzante rispetto alla critica svolta da Epicuro nel fr. 13, col V.5–8 sup. Sedley, e non è un caso se poco dopo (fr. 13, col. V.1–3 inf. Sedley), egli ci informa di un suo scritto Περὶ ἀμφιβολίας (*Sull'ambiguità*) nel quale aveva già provveduto a esporre le tesi dell'avversario.

Grazie alla ricostruzione delle sezioni del testo che precedono la polemica anti–diodorea nel libro XXVIII del Περὶ φύσεως,[697] Sedley ha permesso di delineare, almeno in parte, il contesto originario in cui essa doveva inserirsi, ovvero il problema del ricorso al linguaggio ordinario in funzione dell'esposizione filosofica.[698] Sappiamo che Epicuro non respingeva affatto un impiego delle parole calibrato sul loro uso comune più diffuso.[699] Stando a Diogene Laerzio (10.13), che a sua volta ci riporta il giudizio formulato da Aristofane di Bisanzio, il fondatore del Giardino soleva designare le cose «con un linguaggio ordinario» (λέξις κυρία)[700] e, al contempo, «individualissimo» (ἰδιωτάτη),[701] ed è assai probabile che proprio a questo stile comunicativo vada ascritto il participio ὡμιλημένος, ricorrente nella prima parte del testo tradito del libro XXVIII.[702] Nel prosieguo del paragrafo (10.13), Diogene riporta che Epicuro fu scrittore σαφής, "perspicuo", al punto che nella suo opera Περὶ ῥητο-

697 Sul tema si veda ora anche il lavoro di Masi 2023.

698 Sedley 1973, 21–23.

699 Si pensi per esempio alle seguenti espressioni impiegate nella lettera a Erodoto: «in base all'uso comune più diffuso della parola (κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος)» (*Hrdt.* 67); «secondo l'uso più frequente (κατὰ τὴν πλείστην φοράν)» (*Hrdt*. 70).

700 Letteralmente "modo di parlare dominante" o, ancora meglio, "ordinario", secondo il significato aristotelico di κύριος. Cfr., *i.a*., Arist. *Poet*. 22.1458a 20–23; *Rhet*. 3.2.1404b 5–8. Su Diog. Laert. 10.13 (cfr. 54 Usener) e sulla questione della λέξις κυρία in Epicuro e nell'Epicureismo si vedano almeno Milanese 1989, 49–60, e Arrighetti 2010.

701 Dalla prospettiva di Aristofane, infatti, come annotato da Milanese 1989, 63–65, l'eccesso di κύριον nella λέξις produce uno stile ἰδιωτάτη, con conseguente ricaduta nel ταπεινόν, nello stile scadente, sciatto, banale.

702 Sedley (1973, 22) propone *colloquial* come traduzione di ὡμιλημένος.

ρικῆς egli reputava conveniente (ἀξιοῖ) che null'altro si richiedesse (ἀπαιτεῖν) ad eccezione della σαφήνεια.[703] Il consapevole estremismo stilistico di Epicuro,[704] improntato alla salvaguardia della σαφήνεια propria della λέξις κυρία a qualunque costo, aiuta a comprendere il rimprovero mosso a Metrodoro nelle colonne del fr. 13 Sedley del XXVIII libro, in cui Metrodoro viene biasimato per aver un tempo promosso una visione convenzionalista in base alla quale, in linea con quanto teorizzato da Diodoro Crono,[705] un oggetto può venir denotato per mezzo di un nome qualunque, dacché, di per sé, nessun nome possiede maggior legittimità dell'altro (fr. 13, col. III sup. Sedley).[706] Secondo Epicuro, infatti, Metrodoro aveva tentato di plasmare una propria terminologia attingendo alcune parole dal linguaggio ordinario senza modificare le convenzioni linguistiche a esse connesse (fr. 13, col. II.7–5 inf. Sedley).[707] Epicuro, da parte sua, per lo meno al tempo della stesura del libro XXVIII, seppur consapevole del valore del linguaggio ordinario, riconosceva che non di rado esso poteva divenire veicolo di false opinioni, in ragione di un cattivo accomodamento delle sensazioni alle prolessi dovuto ai molteplici usi/convenzioni delle parole.[708] Essendo infatti le prolessi strettamente connesse al significato delle

703 Tale connessione tra linguaggio ordinario e chiarezza compare anche in Aristotele, il quale riconosceva nel ricorso ai κύρια ὀνόματα il vantaggio della σαφήνεια – poiché tutto ciò che non è consueto (τὸ μὴ εἰωθός) non è chiaro (ἀσαφές, Arist. *Top*. 6.2.140a 3–5) –, al prezzo, però, di un livello stilistico piuttosto scadente e sciatto (ταπεινή). Si vedano i luoghi aristotelici segnalati alla n. 700, con Milanese 1989, 51–54. Come rileva lo studioso, il legame tra σαφήνεια e κύρια ὀνόματα non è, tuttavia, un portato aristotelico, ma risale, con buona probabilità, alla precettistica dei Sofisti (in particolare a Polo di Agrigento e Licimnio di Chio, discepoli di Gorgia; si veda Milanese 1989, spec. 53, con n. 121). Più in generale, sul ruolo della σαφήνεια in ambito epicureo si rinvia ad Arrighetti 2010 e De Sanctis 2020.

704 Più dubbia è la consapevolezza, da parte di Epicuro, dell'appartenenza a un ben determinato *genus dicendi*, il *genus humile* o λόγος πρὸς τὰ πράγματα, come forse lo definiva Teofrasto (*ap*. Ammon. *In Arist. Int*. 66.7 Busse). Si veda Milanese 1989, 60.

705 Contro cui, come abbiamo visto, si scaglierà la critica del filosofo di Samo nelle colonne successive.

706 Sull'apporto di Metrodoro di Lampsaco alla formazione della teoria epicurea del linguaggio si segnala Tepedino Guerra 1990.

707 Agendo in questo modo, il discepolo contravveniva al principio per cui assegnare un nome a un oggetto significa esprimere una determinata opinione, chiudendo gli occhi di fronte all'indiscriminatezza (ἀδιαληψία, termine che ricorda la nozione di ἀβλεψία incontrata nella Parte Prima del lavoro) delle parole e degli oggetti (fr. 13, coll. II.4 inf.–III.2 sup. Sedley).

708 Nella col. III del fr. 12 Sedley, Epicuro dichiara di aver precedentemente ritenuto che *tutti* gli errori degli uomini (πᾶσα ἡ ἀμ[α]ρτία ἐστὶν | τῶν ἀνθρώπων, 6–7) non possedessero altro σχῆμα che quello che sorge in relazione alle prolessi e ai fenomeni (τὸ ἐπὶ | τῶμ προλήψεων γιγν[ό|μενον καὶ τῶμ φαιγ[ομ]ένων, 8–10, Su questo punto si veda specialmente Bailey 1928, 248) a causa dei molteplici usi/convenzioni delle parole (διὰ τοὺς ̣πολυτρόπους ἐ[θι|σμοὺς τῶμ λέξεων, 11–12).

parole (cfr. Diog. Laert. 10.33 = 255 Usener: παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι: «Per ogni nome dunque ciò che immediatamente da esso è significato ha i caratteri dell'evidenza»)[709] è chiaro che un uso inappropriato e ambiguo dei termini non può che favorire un cattivo arrangiamento tra sensazioni e prolessi, generando l'errore.[710]

In filosofia, perciò, stando a quanto sembra di poter ricavare dalla col. IV sup. del fr. 13 Sedley, è certamente auspicabile – dato l'elevato grado di σαφήνεια che ad esso si accompagna – il ricorso alla terminologia del linguaggio ordinario, purché si tenga conto dei tratti distintivi che contraddistinguono una classe di cose dall'altra (3–10). Conclusione, questa, che pare emergere anche da un passo del libro XIV del Περὶ φύσεως:

> οἱ δὲ δὴ | δι[ὰ] τινος ὀνόματος ἢ ὁ|νο[μασ]ίας ἀδιαφόρ[ο]υ κοι|νότητα, τῶι τε λελογισ|-
> [10]μέ[ν]ωι καὶ τῶι τυχόν|τι γ[ι]νομένην, τῆς δι|αφορᾶς οὐκέτι ἐπαισθα|νόμενο[ι], παντελῶ[ς] ἡ|συχίαν [ἐ]χέτωσαν.

709 Trad. Arrighetti 1973. «Ciò che immediatamente da esso è significato» è quel *primum* che sventa il rischio di *regressus ad infinitum* della ἀπόδειξις (cfr. Epicur. *Hrdt*. 37–38). Cfr. anche il prosieguo del passo laerziano (10.33 = 255 Usener): οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες («Non potremmo mai nominare alcuna cosa se prima non ne conoscessimo per mezzo della prolessi i suoi caratteri», trad. Arrighetti 1973, lievemente modificata). Sull'argomento, si segnalano in particolare Long 1971; Glidden 1983; Milanese 1989, 42–49, e 1996; Atherton 2009; Tsouna 2016b, 193–201. Senza voler addentrarmi in questioni di "semantica" epicurea, mi limito qui a richiamare il confronto tra la prolessi di Epicuro e il λεκτόν stoico (su cui almeno Frede 1994 e Alessandrelli 2013), che costituisce il σημαινόμενον di una voce che il parlante può proferire per esprimere il contenuto di una data φαντασία (Alessandrelli 2013, 94–112, spec. 100; cfr. Sext. Emp. *Math.* 8.70 = *SVF* 2.187; Diog. Laert. 7.49; Sen. *Ep.* 117.13; *contra* Frede 1994, 112, che identifica τὸ λεκτόν con τὸ φαντασθέν, "il rappresentato", ossia il contenuto di una certa φαντασία). Che si tratti di due entità per nulla equivalenti lo si evince dal fatto che, diversamente, Epicuro avrebbe formulato la sua teoria "metafisica" in contrasto con la sua "semantica" (Tsouna 2016b, 194). I λεκτά stoici sono infatti delle entità incorporee intra–cosmiche definite non "esistenti" (ὑπάρχοντα) ma "sussistenti" (ὑφιστάντα). Se Epicuro avesse ipotizzato per le prolessi una natura siffatta, avrebbe tradito, nella formulazione della sua semantica, i postulati della propria ontologia, per cui tutto ciò che è, o è corpo (atomi), o è vuoto. Cfr., inoltre, Sext. Emp. *Math.* 8.13 = 259 Usener; Plut. *Adu. Col.* 1119F = 259 Usener, testimonianze che, seppur da vagliare con cautela (poiché rendono quella di Epicuro «an extremely crude theory of meaning», Long 1971, 121), escludono i λεκτά dalla semantica epicurea, ascrivendo a quest'ultima solamente «le parole e gli oggetti contingenti» (τὰς φωνὰς καὶ τὰ τυγχάνοντα μόνον, Plutarco), o «il segno/il significante e l'oggetto contingente» (σημαῖνόν τε καὶ τυγχάνον, Sesto).

710 Long 1971, 122–123. Commenta Sedley (1973, 23): «Once again here a connexion is implied between inaccurate word–usage and failure to identify perceived objects correctly».

> Riguardo poi a quelli che, in seguito all'uso comune e indifferenziato di un nome o di una denominazione, generatosi per calcolo o per caso, non riescono più ad accorgersi della differenza, se ne vadano in pace (Epicur. *Nat*. XIV, *PHerc*. 1148, col. XLIII.6–14 Leone = [29][30] Arrighetti).[711]

Dunque, con Milanese, «[n]on si tratta, assolutamente, di avvalersi del lessico corrente in modo brutalmente immediato, ma di utilizzarlo dopo averlo sottoposto alla necessaria verifica».[712] Il che ci riporta all'ammonimento che Epicuro indirizza al suo lettore in corrispondenza dei paragrafi 37 e 38 della lettera a Erodoto, nei quali viene sottolineata la necessità di rivolgere lo sguardo al significato primo (πρῶτον ἐννόημα) delle parole al fine di evitare confusioni e difficoltà nella comunicazione.[713] Entrambe le argomentazioni (quella contenuta nei paragrafi 37 e 38 dell'epistola e quella presente nel libro XXVIII del Περὶ φύσεως), perciò, sono guidate dall'assunto per cui una parola risulta funzionale nel contesto del discorso esclusivamente nella misura in cui, nonostante i vari significati convenzionali da essa via via acquisiti, non ne viene perso di vista quel πρῶτον ἐννόημα cui essa inequivocabilmente rinvia, vale a dire quell'originaria e naturale connessione alla dimensione della sensazione e dell'ἐνάργεια che, parimenti a ogni altro termine, essa conserva. Si comprende bene, a questo punto, il senso del contrasto che Epicuro rileva, alla col. V sup. del fr. 13 Sedley, tra il convenzionalismo "estremo" del suo avversario (verosimilmente la fazione megarica guidata da Diodoro Crono), e la posizione sul corretto uso del linguaggio avallata dall'Epicuro "maturo", uso che, da un lato, non viola la convenzione linguistica (οὐκ ἔξω τῶν | ἰθισμένων λέξεων ἡμῶν | χρῳμένων), dall'altro, non altera totalmente i nomi rispetto agli oggetti della percezione (οὐδὲ μετατιθέν|των ὀνόματα ἐπὶ τῶμ φανε|ρ]ῶν, fr. 13, col. V.8–12 sup.).

3.2.5 Convenzionalità *per natura*

Occorre chiedersi, a questo punto, se Lucrezio condivida il tipo di critica rivolta dal Maestro alla posizione linguistica di Diodoro Crono. Abbiamo appurato come Epicuro, nel contrastare l'esasperato convenzionalismo della dottrina del Mega-

711 Trad. Leone 1984 modificata, anche sulla base della versione proposta da Milanese 1989, 48. In questo passo, come sottolineato da Milanese 1989 (nonché da Leone 1984, 103), Epicuro pone a tema il problema della ὁμωνιμία, che riemerge anche dalla col. 118.14–15/XXVI.6–7 Leone del libro II del Περὶ φύσεως.
712 Milanese 1989, 47–48.
713 Sedley 1973, 23.

rico, si fondi, a sua volta, sull'ammissione di una, seppur moderata e controllata, forma di convenzionalismo. Ora, la presenza nel resoconto lucreziano sul linguaggio di un'ammissione di tal sorta, appare tutt'altro che scontata, e gli sforzi del poeta sono rivolti alla difesa di una forma di naturalismo linguistico che non appare disposta a concedere alcunché al versante convenzionalista. Si tratta quindi, innanzitutto, di affrontare più da vicino il problema delle divergenze tra la prospettiva linguistica di Epicuro e quella delineata da Lucrezio, nel tentativo di comprendere se anche il discepolo, al pari del Maestro, possieda argomenti validi contro un tipo di convenzionalismo alla Diodoro.

Nei paragrafi 75–76 della lettera a Erodoto, Epicuro distingue tre stadi dell'origine e dello sviluppo del linguaggio:[714] **(1)** lo stadio "naturale", in cui il linguaggio si configura come una sorta di reazione istintiva all'ambiente circostante,[715] riflesso di una teoria che, per quanto ne sappiamo, fu pioniera nel riuscire a offrire al linguaggio «a completely material origin».[716] **(2)** Lo stadio "convenzio-

714 Sulle fasi dello sviluppo del linguaggio tracciate nella lettera a Erodoto, si tengano presenti in special modo Brunschwig 1994, 21–34; Verlinskij 1994–1995, 1998 e 2005; Atherton 2005; Reinhardt 2008. In generale, sulla teoria del linguaggio in Epicuro e nella scuola epicurea, si segnalano, oltre a quelli già citati, Pigeaud 1983 e Giannantoni 1994.

715 Non condivido la netta contrapposizione proposta di Mackey 2015, 71–72, tra gli ἴδια φαντάσματα (che egli intende come meri stimoli esterni), il fattore "oggettivo", che rifletterebbe le caratteristiche del mondo, e gli ἴδια πάθη, il fattore "soggettivo", ossia la risposta interna agli stimoli esterni, che rifletterebbe le caratteristiche «of human consciousness». Tanto i φαντάσματα quanto i πάθη costituiscono l'esito di una interazione tra i simulacri (costituiti da atomi) provenienti dall'esterno e la struttura atomica dei nostri organi sensoriali, contro i quali i simulacri impattano. Tanto i φαντάσματα quanto i πάθη, di conseguenza, dipendono dall'urto tra due differenti costituzioni atomiche (ossia due strutture atomiche nelle quali la disposizione degli atomi non risulta identica), e risultano, per ciò stesso, soggettivi e oggettivi a un tempo. In *Hrdt*. 75, Epicuro non sta affermando quanto gli ascrive Mackey, ma sta semplicemente spiegando che ognuno di noi, in virtù di simulacri provenienti dall'esterno che impattano contro gli organi sensori, riceve affezioni e rappresentazioni di un certo tipo (ἴδια), le quali sortiscono emissioni d'aria altrettanto peculiari (cfr. ἰδίως). Forse Mackey fraintende il significato del termine φάντασμα (nonché quello di πάθος) nel contesto della dottrina epicurea: non si tratta di un'immagine proveniente dall'esterno (la quale coincide, semmai, con l'εἴδωλον), ma dell'esito che tale immagine produce interagendo con i sensi del soggetto percipiente. Il φάντασμα non è ciò che causa l'impatto, ma l'esito dell'impatto. Così come i πάθη nulla hanno a che vedere con la "consapevolezza" (Mackey, a pagina 71, parla, come accennato, di «consciousness», e debbo ammettere che non mi è del tutto chiaro a che cosa esattamente alluda) del soggetto, ma sono anch'essi l'esito di un urto determinato dall'esterno.

716 Sedley 1973, 18. Si osservi, fra l'altro, come, inversamente a quanto postulato da Aristotele, che contrapponeva il variare del linguaggio alla permanenza dei πράγματα (cfr. Arist. *Int.* 1.16a 7–9), Epicuro connetta le variazioni linguistiche proprio al mutare dei πράγματα da regione a regione. Più precisamente, il punto di partenza sono le nature degli uomini, le quali emettono

nale", in cui l'elemento della convenzione permette agli uomini di "razionalizzare" il linguaggio naturale, laddove eccessivamente prolisso o ambiguo, così da rendere il dialogo più rapido e maggiormente efficace. (**3**) Lo stadio "avanzato", in cui "coloro che erano esperti" (οἱ συνειδότες), in parte per necessità, in parte tramite il sussidio del λογισμός, introdussero nomi per designare "le cose non visibili" (τὰ συνορώμενα), vale a dire i concetti astratti, *in primis* quelli propri della terminologia filosofica (si pensi, per esempio, alla nozione del vuoto).[717]

La pronunciata "coesistenza" di naturalismo e convenzionalismo, che emerge dal dettato di Epicuro, non pare trasparire, o non almeno altrettanto chiaramente, dai versi di Lucrezio, il quale, nella sezione del libro V in cui tratta esplicitamente il problema della genesi del linguaggio (5.1028–1090), trascura il secondo e il terzo stadio delineati dal Maestro, astenendosi dallo spiegare o anche soltanto accennare alcunché circa il passaggio da una forma di espressione spontanea ed emotiva a un linguaggio organizzato e altamente funzionale alla comunicazione. Nel *DRN* si fa menzione soltanto del primo stadio, quello naturalistico, in cui le parole vengono formulate φύσει, il che pare porci al cospetto di una teoria «più rigorosamente epicurea di quella del maestro Epicuro».[718] E se è vero che il poeta, al verso 5.1028, fa riferimento tanto al ruolo giocato dalla *natura* quanto a quello rivestito dalla *utilitas* nella genesi del linguaggio,[719] va altresì riconosciuto che laddove alla *natura* vengono dedicati 60 versi, la *utilitas*, eccezion fatta per questo rimando, pare uscire completamente di scena.[720] È come se Lucrezio omettesse quegli stadi dello svi-

aria dai propri organi di fonazione in modo adeguato alle affezioni (πάθη) relative a ciascun popolo.

717 Fa notare Giussani (1896a, 276) come questo terzo non sia, in realtà, un ulteriore stadio, dal momento che «la spiegazione sarà anzi da riferire anche un po' al primo stadio». Epicuro, in effetti, addebita l'introduzione di concetti astratti o a "suoni" che venivano istintivamente emessi dagli "esperti" per naturale effetto delle impressioni ricevute, o al ragionamento (probabilmente analogico). Va altresì osservato, tuttavia, che almeno per il grado di complessità e sofisticatezza raggiunto qui dal linguaggio appare non del tutto scorretto parlare di un "terzo" stadio, fermo restando che le modalità di formazione dei vocaboli attingono *anche* ai due precedenti. In generale, sul naturalismo linguistico di Epicuro, cfr. anche quanto si legge nel libro XXVIII del Περὶ φύσεως, fr. 13 col. IV.1–7 inf. Sedley.

718 Dionigi 1994, 499.

719 *DRN* 5.1028–1032: *At uarios linguae sonitus* ***natura*** *subegit* / *mittere, et* ***utilitas*** *expressit nomina rerum* / (1030) *non alia longe ratione atque ipsa uidetur* / *protrahere ad gestum pueros infantia linguae,* / *cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent* («I vari suoni della lingua, poi, fu la natura che costrinse / ad emetterli, e l'utilità foggiò i nomi delle cose, / (1030) in modo non molto diverso da quello in cui si vede che la stessa / incapacità della lingua a esprimere parole induce i bimbi a gestire, / quando fa che mostrino a dito le cose che sono presenti»).

720 Si vedano specialmente Giussani 1896a, 279; Campbell 2003, 15–18, 283–293 (commento a *DRN* 5.1028–1090); Stevens 2008, spec. 533–534; Mackey 2015, 74.

luppo della lingua che comportano l'introduzione di razionalità e convenzionalità, mossa che, curiosamente, ritorna anche in altre fonti epicuree seriori in materia di teoria del linguaggio, si pensi a Demetrio Lacone e a Diogene di Enoanda. Di Demetrio Lacone possediamo un passo tratto dal *PHerc*. 1012, in cui si legge che «per natura sono nati i primi pronunciamenti dei nomi» (φύσει δὲ τὰς πρώτας τῶν | ὀνομάτων ἀναφωνήσεις | γεγονέναι, col. LXVII.7–9 Puglia). Per quanto concerne Diogene di Enoanda, invece, significativo si rivela il fr. 12 Smith; si tratta di una testimonianza che risulta tanto più interessante in quanto Diogene, trattando del linguaggio, sviluppa un'argomentazione affine, per certi versi, a quella dispiegata da Lucrezio. Impegnato a polemizzare contro l'ipotesi di una invenzione "artificiale" del linguaggio, l'epicureo, definendo gli φθόνγοι (voci o suoni chiari e ben distinti, cfr. Epicur. *Hrdt*. 37: τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, e 76: παρεγγυῆσαί τινας φθόγγους),[721] afferma che si tratta degli ὀνόματα e dei ῥήματα «di cui gli uomini nati dalla terra produssero i primi pronunciamenti» (ὧν | ἐποιήσαντο τὰς πρώτας | ἀναφθέγξεις οἱ ἀπὸ | γῆς φύντες ἄνθρωποι), ragion per cui è irragionevole ritenere che un dio (viene citato Ἑρμῆς) abbia insegnato agli uomini a parlare (fr. 12 II.11–III.6 Smith), o che le parole furono assegnate alle cose «per convenzione e mediante insegnamento» (κατὰ θέσιν καὶ | διδαχὴν ἐπιτεθῆναι | τὰ ὀνόματα τοῖς πράγ[μα]|σιν, III.9–14 Smith; trad. mia (con lievi modifiche) dell'inglese di Smith 1993), affinché, attraverso la disponibilità di designazioni differenti, la comunicazione tra gli uomini venisse resa più agevole (ἵν' αὐτῶν ἔχωσ[ι τὰ ἴδι]|α τῆς πρὸς [ἀ]λλήλους ἕνε|κα ῥᾳδίας ἀποδηλώσεως οἱ | ἄνθρωποι, III.14–IV.3 Smith). E ancora: «[è] assurdo, anzi, più assurdo di qualunque assurdità» (γελοῖον γὰρ | ἐστι, μᾶλλον δὲ παν|τὸς γελοίου γέλοιότε|ρον, fr. 12 IV.3–6 Smith) pensare che qualcuno abbia adunato gli uomini e abbia insegato loro a parlare al modo di un maestro di scuola, «afferrando una bacchetta ([κ]ερ|κεῖδός τινος ἀν[τιλαβό]|μενον, V.6–8 Smith),[722] toccando ogni oggetto e dicendo "questo sia chiamato 'pietra', questo 'legno', questo 'essere umano' o 'cane' [o] 'bue' o ['asino']"» (καὶ ἑκάστου τῷ[ν] | πραγμάτων θινγάνον|τα ἐπιλέγειν ὅτι του|τεὶ μὲν καλείσθω λί|[θ]ος ν τουτεὶ δὲ ξύλον, | [τ]ουτεὶ δὲ ἄνθρωπος | ἢ κύων [ἢ] βοῦς ἢ ὄν[ος], V.8–14 Smith; trad. mia dall'inglese di Smith 1993).[723] Pur distinguendo, in maniera implicita, le prime emissioni vocali dai veri e propri ὀνόματα e ῥήματα, Diogene, schernendo l'ipotesi della θέσις ὀνομάτων, finisce, in qualche modo, per negare

721 Smith 1993 rende l'espressione con «vocal sounds».

722 Il termine κερκίς, che propriamente designava la "spola", il "bastone del telaio", e, per estensione, qualunque tipo di asta (ferrea, ignea, ecc.), è lo stesso impiegato da Socrate nel *Cratilo* (mentre dialoga con Ermogene), a 388a–b.

723 Su questo punto, si veda Chilton 1962.

quanto Epicuro aveva invece ammesso,[724] ossia che, allo scopo di facilitare la comunicazione, «in modo comune a seconda di ciascun popolo» (κοινῶς[725] καθ' ἕκαστα ἔθνη), si fissarono i nomi particolari (τὰ ἴδια τεθῆναι, *Hrdt*. 76 = fase **2**). Similmente a Diogene, Lucrezio, pur accennando al ruolo della *utilitas* in 5.1029, scrive:

> ***cogere*** *item pluris unus* ***uictosque domare***
> *non poterat, rerum ut perdiscere nomina uellent.*
> *nec ratione docere ulla suadereque surdis,*
> *quid sit opus facto, facilest; neque enim paterentur*
> *nec ratione ulla sibi ferrent amplius auris*
> *uocis inauditos sonitus obtundere frustra.* 1055
>
> (1050) Parimenti, non poteva uno solo costringer molti e vincerli / e domarli, sì che acconsentissero a imparare i nomi delle cose. / Né in alcun modo è facile insegnare a sordi e persuaderli / di ciò che bisogna fare; difatti non lo sopporterebbero, / né in alcun modo tollererebbero che inauditi suoni di voce / (1055) più volte assordassero le loro orecchie invano (*DRN* 5.1050–1055).

In contrasto con l'intransigenza lucreziana nei confronti di una qualche costrizione a proposito dello sviluppo del linguaggio, Epicuro asserisce in maniera piuttosto chiara che gli "esperti" *imposero*/*prescrissero* determinate espressioni verbali (παρεγγυῆσαί τινας φθόγγους, *Hrdt*. 76 = fase **3**). Questo «parziale oblio della dottrina di Epicuro»,[726] e l'insistenza di Lucrezio sugli aspetti istintuali della lingua (unita altresì all'omissione di ogni riferimento ai linguaggi parlati dai diversi popoli, cui si accenna in chiusura di *Hrdt*. 75), si rivelerebbero però, secondo parte della critica, poco funzionali a (se non addirittura controproduttivi nel) rendere conto del fenomeno del linguaggio. È stato sostenuto, in particolare, che il consistente ricorso, da parte del poeta, all'analogia col mondo animale (*DRN* 5.1030–1040, 1059–1086), comprometterebbe la bontà della sua argomentazione, redendo *impossibile*, in ultima istanza, il linguaggio umano.[727] La questione richiede però di essere brevemente approfondita, e il ricorso al mondo animale necessita di essere letto, a mio giudizio, all'interno di una ben precisa strategia argomentativa adottata da Lucrezio.

È anzitutto importante osservare che la convenzionalità della lingua non è affatto trascurata nella trattazione lucreziana. Oltre alla *utilitas* menzionata in *DRN* 5.1029, nella sezione linguistica del libro V è possibile individuare ulteriori

724 Giussani 1896a, 279–280.

725 Credo che qui l'avverbio κοινῶς rimandi a una deliberazione rispetto alla quale tutti convengono.

726 Giussani 1896a, 280.

727 Per questa posizione si veda, in special modo, Atherton 2005, 114.

elementi che si riferiscono allo stadio "convenzionale" del linguaggio. Si pensi, in prima istanza, alla stessa *notities utilitatis* da cui ha preso le mosse il nostro discorso (5.1046–1048). Nei versi immediatamente precedenti si afferma che se qualcuno (l'ipotetico insegnante del linguaggio) sapeva parlare, non v'è ragione per cui non potessero saper parlare anche tutti gli altri:

> *nam cur hic posset cuncta* ***notare***
> ***uocibus*** *et* ***uarios sonitus emittere linguae****,*
> *tempore eodem alii facere id non quisse putentur?* 1045

> Infatti, perché colui avrebbe potuto designare con parole / ogni cosa ed emettere i vari suoni della lingua, ma si dovrebbe / (1045) credere che nello stesso tempo altri non abbiano potuto farlo? (*DRN* 5.1043–1045).

A 1046–1048 l'argomentazione pare assumere, però, una piega differente: nessun individuo avrebbe potuto formarsi il concetto del linguaggio e della sua utilità, se non traendone l'esempio dal parlare di altri. Il primo dei ragionamenti sembra rinviare allo stadio **1** di Epicuro, ossia alla fase dello sviluppo di un linguaggio naturale e istintivo (φύσει); il secondo, invece, pare riferirsi alle fasi successive (**2** e **3**), vale a dire alla prospettiva convenzionale (θέσει): ammesso il linguaggio naturale, che è proprio di tutti, qualcuno avrebbe effettivamente potuto rendersi conto della sua *utilitas*, e procedere quindi a una fissa e regolata imposizione di nomi. In questa fase, l'iniziativa personale parrebbe implicitamente legittimata. Ciò che emerge dal resoconto di Lucrezio, di conseguenza, sarebbe non tanto una disattenzione verso la convenzione linguistica, quanto una sorta di confusione tra lo stadio "naturale" e lo stadio "convenzionale":[728] il poeta si riferirebbe al primo stadio con terminologia e argomentazioni inerenti al secondo; il che traspare con relativa chiarezza dai versi 1043–1044 appena riportati, in cui Lucrezio fa riferimento al *notare*, "designare", verbo tipico degli stadi "convenzionali", gli oggetti con le *uoces*, termine più appropriato al primo stadio, e in linea con l'atto di emettere *sonitus linguae*. La stessa (apparente) confusione riaffiora, poi, in chiusura del resoconto sul linguaggio:

> *ergo si uarii sensus animalia cogunt,*
> *muta tamen cum sint, uarias emittere uoces,*
> *quanto mortalis magis aecumst tum potuisse*
> *dissimilis alia atque alia res uoce notare!* 1090

728 Così Giussani 1896a, 283–284.

> Dunque, se sensi diversi costringono gli animali, / benché siano privi di parola, a emettere voci diverse, / quanto è più naturale che gli uomini allora abbian potuto / (1090) designare cose dissimili ora con una voce, ora con l'altra! (*DRN* 5.1087–1090; trad. Giancotti 1994 lievemente modificata).

L'attività di *uarias emittere uoces*, che Lucrezio ascrive anche agli animali sebbene questi siano privi della facoltà di parola (*muta tamen cum sint*), è accostata, nuovamente, all'espressione *uoce notare*, dove il verbo *notare* appare piuttosto inadeguato, dal momento che i versi richiamati concernono la fase più naturale e istintuale dello sviluppo del linguaggio. Il punto però, secondo me, non è il termine *uoces*, bensì il contrasto tra *emittere* e *notare*, ed è esattamente questo contrasto ciò che Lucrezio vuole sottoporre all'attenzione del proprio lettore, affinché gli devenga chiaro come il modo di esprimersi degli uomini sia *sin dall'inizio* qualitativamente differente rispetto a quello degli animali. Per render ragione di questa mia ipotesi circa la concezione lucreziana del linguaggio, è fondamentale non perdere di vista la peculiare modalità argomentativa impiegata da Lucrezio, nella seconda parte del libro V del *DRN*, nell'esposizione della storia della civiltà, di cui il resoconto sull'origine del linguaggio costituisce parte integrante. Come è risaputo,[729] la forma di ragionamento analogico adottata dal poeta in relazione alla conoscenza del passato si fonda su *uestigia* che, almeno per quanto concerne le fasi più remote, non risultano disponibili se non guardando (e attingendo) al comportamento degli animali. Il modo di vivere dell'uomo delle origini, infatti, nella prospettiva lucreziana, è pensabile, sostanzialmente, come quello proprio di una fiera, che ha poi via via acquisito, nel corso del tempo, le diverse qualità apportate dal processo di civilizzazione. Ora, nella sezione dedicata al linguaggio, due sono le occasioni in cui Lucrezio ricorre al mondo animale. La prima (*DRN* 5.1034–1040) appare essenzialmente volta a dimostrare la "naturalezza" delle capacità/facoltà (*uis*, 5.1033) proprie di una certa specie: tanto i bambini, quanto i cuccioli di animale, manifestano il possesso di determinate abilità ancor prima che la loro struttura fisica abbia raggiunto un livello di sviluppo tale da consentire loro di renderle operanti. I bambini, nei quali lo sviluppo degli organi fonatori è ancora incompleto e il linguaggio ancora inarticolato, dispiegano in una forma elementare e ancora abbastanza rudimentale – mediante il ricorso a gesti – la loro capacità di significare il mondo, al pari di come i vitelli, ai quali non è ancora apparso il corno sulla fronte, manifestano comunque, seppur, anche qui, in maniera ancora piuttosto embrionale, quasi goffa, la capacità di farne uso, avventandosi e incalzando minacciosi (5.1030–1040). Diversamente da quella che è la lettura tradizionale di questo passo, Stevens ha

729 Mi limito qui a rinviare al sempre valido studio di Schiesaro 1990; per ulteriori approfondimenti, rinvio a Rover (*forthcoming*, a).

chiarito, a mio avviso correttamente, come la facoltà *propria* dell'essere umano a cui allude Lucrezio, e che si manifesta negli infanti sotto forma di gesti, sia la capacità di denotare gli oggetti che li circondano, e *non* quella di pronunciare discorsi articolati, i quali costituiscono soltanto un *medium* (al pari del gesto dei bambini) attraverso cui la suddetta capacità si esplica.[730] In questo senso, concordo con G.M. Rispoli quando afferma che la teoria linguistica sottesa ai versi di Lucrezio (e, in generale, alla concezione epicurea del linguaggio) «fa del momento articolatorio premessa necessaria, anche se non sufficiente, del linguaggio degli umani».[731] Gli uomini primitivi, al pari dei bambini, ricorrevano a gesti e suoni vocali non artico-

730 Stevens 2008.

731 Rispoli 1981, 177. La studiosa, nel contributo in questione, analizza il tema dell'articolazione linguistica, in relazione a due luoghi filodemei: [1] le coll. VI.1–VII.1 Sbordone del *PHerc*. 994 (papiro pubblicato integralmente per la prima volta da Sbordone 1976, 1–113, sotto il nome di *Tractatus A*; cfr. ora Philod. *Poem*. II, coll. 184.26–185.26 Janko; [2] i fr. 23 II.1–15 Sbordone (cfr. ora Philod. *Poem*. I, coll. 100 Janko) e fr. 26 I–2 Sbordone (cfr. ora Philod. *Poem*. I, coll. 1145–115 Janko) del *PHerc*. 460/1073 (papiro pubblicato prima da Hausrath, nel 1889, e poi ripubblicato da Sbordone 1976, 115–187 con il titolo di *Tractatus B*), i quali contengono parti della *Poetica* (nello specifico, Janko 2000, 12, ascrive il *PHerc*. 460/1073 al I libro dell'opera, e il *PHerc*. 994 al II). Questi passi ruotano intorno al tema dell'articolazione (ἄρθρωσις) linguistica, che Fioldemo riconosce essere prerogativa degli esseri umani, in polemica, su questo punto, con un avversario, verosimilmente stoico (Rispoli 1981, 178–181), il quale ascriveva anche agli animali, in particolare ad alcuni tipi di uccelli, la capacità articolatoria. Sesto Empirico (*Math.* 8.275–276 = *SVF* 2.23) ci informa che, secondo gli Stoici, gli animali irrazionali (τὰ ἄλογα ζῷα) non differiscono dagli uomini per il λόγος προφορικός (proferiscono infatti voci articolate (αἱ ἔναρθροι φωναί) anche corvi, pappagalli e gazze), ma per il λόγος ἐνδιάθετος. L'aggettivo προφορικός (da προφέρω), riferito a λόγος, indica, in questo contesto, l'attitudine a proferire voci articolate; il λόγος ἐνδιάθετος, invece, designa il λόγος che è posto dentro di noi (per ulteriori approfondimenti, si rimanda ad Alessandrelli 2013, 86–87; sulla forma di razionalità riconosciuta agli animali nello stoicismo si veda Li Causi 2018, 96–106). In quanto λόγος, anche le voci articolate proferite da gazze e pappagalli sono significative, il che testimonia come gli Stoici distinguessero tra significato di una parola e significato del parlante, ossia il λόγος (il versante, per così dire, "oggettivo" del significato) dalla λέξις (il versante "soggettivo"): il pappagallo, come la gazza, ripete infatti parole pronunciate da altri; in questo senso, la sua fonte è esterna, non interna: «gli animali che sanno proferire λόγοι, in realtà non dicono nulla, perché non hanno il λόγος» vero e proprio, ossia la ragione (Alessandrelli 2013, 87; ἐνδιάθετος era infatti, per gli Stoici, il λόγος inteso come "ragione"). Ora, nei resoconti di Epicuro su linguaggio di cui disponiamo il problema dell'articolazione della lingua non risulta mai menzionato, mentre lo si ritrova in Lucrezio, che per rendere il verbo greco ἀρθρόω ricorre a un neologismo, *articolo*, mediante il quale il poeta si riferisce all'attività compiuta dalla *dedala lingua* (*mobilis articulat uerborum daedala lingua*, *DRN* 4.549; cfr. anche 4.555) sulle *uoces* che provengono dal profondo del nostro corpo (*corpore nostro*, 4.547–548). In accordo con Filodemo, Lucrezio parla di articolazione linguistica esclusivamente in relazione all'essere umano, nel quale le *uoces*, da intendersi come emissioni sonore proprie degli esseri animati (cfr. *DRN* 4.526–614) sono, al contempo, *sonitus*, ovvero suoni articolati dalla lingua (cfr. 5.1028–1044).

lati, sempre però manifestando la facoltà di attribuire significato alle cose; nei versi immediatamente precedenti il resoconto sul linguaggio, Lucrezio tratta dell'origine dei vincoli sociali, concentrandosi inizialmente sul rapporto che si sviluppa tra vicini:

> *tunc et amicitiem coeperunt iungere auentes*
> *finitimi inter se nec laedere nec uiolari,* 1020
> *et pueros commendarunt muliebreque saeclum,*
> ***uocibus et gestu*** *cum balbe* ***significarent***
> *imbecillorum esse aequum misererier omnis.*
>
> cominciarono anche a stringere amicizia fra loro / (1020) i vicini, desiderando non nuocere e non subire violenza, / e si affidarono l'un l'altro i fanciulli e le donne, / con balbettanti voci e col gesto significando / che era giusto che tutti avessero pietà per i deboli (*DRN* 5.1019–1023).

Il *gestus* e le *voces* sembrano qui dar luogo a un tipo di linguaggio che, per quanto ancora piuttosto grezzo, balbettante e non articolato, è già significante (cfr. *significarent*), implicando una capacità deittica e il darsi di una qualche forma di accordo volontario,[732] inevitabilmente legato all'elemento della convenzionalità, nel rispetto del principio epicureo per cui «assegnando un suono qualunque uno [aggiungerei: purché sia un essere umano, dotato di ragione] esprime un'opinione particolare (τὸ πάν|τα φθόγγον ἐπιφέροντα | δοξάζειν τόδε τι)» (fr. 13, col. II.4–2 inf. Sedley; trad. mia dall'originale inglese di Sedley 1973).

Non è dunque vero, a mio giudizio, che Lucrezio elimina l'aspetto convenzionale del linguaggio; al contrario, egli mira a dimostrare come la tendenza ad attribuire significati alle cose sia totalmente connaturata all'essere umano, tanto che questi la esibisce ancor prima di sviluppare un sistema linguistico articolato e complesso. Secondo il poeta, perciò, il linguaggio in quanto tale abbraccia sia il discorso articolato che il gesticolare tipico dei bambini e dei primitivi, e può essere inteso come la facoltà di attribuire volontariamente e arbitrariamente significati alle cose (a prescindere dal mezzo a disposizione).

> *postremo quid in hac mirabile tantoperest re,*
> *si genus humanum,* ***cui uox et lingua uigeret****,*
> *pro uario sensu uaria res* ***uoce notaret****?*
>
> Infine, che c'è di tanto sorprendente in questo, se il genere umano, che aveva voce e lingua vigorose, secondo le diverse sensazioni designava le cose con suoni diversi? (*DRN* 5.1056–1058; trad. Giancotti 1994 lievemente modificata).

732 Si veda anche Stevens 2008, 545–546.

Viene introdotta, a questo punto, la seconda comparazione con il mondo animale (*DRN* 5.1059–1086), in cui Lucrezio offre una serie di esempi di emissioni di suoni di diversi animali in funzione del contesto emozionale in cui si trovano. Così, i molossi emettono *uoces* differenti, che vanno da rabbiosi latrati a docili mugolii, a seconda dello stimolo emotivo a cui sono sottoposti (5.1063–1072), e lo stesso dicasi per i nitriti dei cavalli (1073–1077). Le vocalizzazioni animali richiamate da Lucrezio in questi versi, benché appropriate alla situazione emotiva di riferimento, altro non sono che mere risposte immediate e automatiche a degli stimoli esterni, che nulla hanno di "intenzionale" o di propriamente significativo. Gli animali si limitano a *uoces emettere*/*ciere*/*iacere* (5.1060, 1081, 1088), a seconda delle sensazioni. Gli uomini, diversamente, sono in grado, a seconda delle sensazioni, di *uaria res uoce notare*[733] (5.1058, 1043–1044, 1090), poiché in essi *uox et lingua uigeret* (1057), e questo è esattamente ciò che li contraddistingue dagli animali.

Ora, in un passo del trattato *De contemptu*, l'epicureo Polistrato ci informa che gli animali «non sono partecipi della facoltà razionale (τὸ μὴ κοινῳνεῖν λογισμοῦ) o non di una come la nostra (ἢ μ[ὴ οἵ]ου ἡμεῖς)» (*De cont*. col. VII.5–7 Indelli)[734] – si badi, infatti, che lo stesso Lucrezio riconosce pur sempre agli animali il possesso della *mens*, in ragione del fatto che essi, per poter agire, debbono necessariamente disporre della *uoluntas* (non, però, della ***libera***[735] *uoluntas*, prerogativa del solo essere umano).[736] In quanto privi di memoria (οὔ|τε τὰ παρελθ]όντα μνη|[μ]ο̣νε̣[ύειν]),[737] gli animali non sono in grado di procurarsi le cose utili

733 Il verbo *notare*, "marcare", "contrassegnare" qualcosa, al fine di distinguerla da altre cose simili, richiama la *nota* censoria del diritto romano repubblicano, il marchio che contraddistingueva quei senatori che il censore riteneva meritevoli di essere cacciati dal senato, in ragione della loro condotta immorale. Sulla questione, si rimanda a Stevens 2008, 549–550.

734 Su questo passo, si veda Verde 2020c, 71–72. In generale, sulla considerazione degli animali e dell'animalità in Epicuro e negli Epicurei, si rimanda, oltre al contributo di Verde 2020c (in cui vengono indagate le posizioni di Epicuro, Ermarco, Polistrato e Lucrezio), al già citato lavoro di Tutrone 2012 (27–54, incentrate sul *DRN* di Lucrezio) e a Li Causi 2018, spec. 93–96.

735 Si noti come anche qui, al pari di quanto accade in relazione al linguaggio, la differenza tra l'uomo e gli altri animali risiede nell'elemento della deliberazione: l'uomo attribuisce volontariamente e liberamente i nomi alle cose, e la sua capacità di significare è irriducibile a qualunque emissione vocale animale.

736 Cfr. *DRN* 4.261–271. Su questo punto si vedano Németh 2017, 111 e 129, con n. 18, e Verde 2020c, 61–63.

737 Una precisazione si rivela qui necessaria. A proposito delle visioni oniriche, Lucrezio, in *DRN* 4.984–1010, fa valere anche per gli animali (l'esempio riportato è sempre quello del cavallo, che ritorna anche nel II libro, a proposito della *uoluntas*) il principio per cui sono le immagini che ci colpiscono con assiduità nella fase diurna, a rendere possibili le visioni notturne (si veda, su questo punto, Tutrone 2012, 104). Quello descritto, tuttavia, è un meccanismo "passivo" che nulla ha a che vedere, a mio avviso, con la formazione della prolessi, per la quale non è suffi-

(συμ[φ]έροντα πο|ρίζεσθαι) per loro, «e non saranno trovati essere d'accordo nemmeno con se stessi nelle loro azioni, ma alla cieca continueranno ad essere preda della realtà esterna ...» (οὐδ' ἑαυτοῖς ἐπὶ | τῶν [πράξεων συμφ]ω|νοῦντα εὑρεθήσεται, | ἀλλ' ε < ἰ > κ[ῆ]ι τοῖσ{ταις} τυχοῦ|σιν περιπείπτοντα δι|[άξει, Polystr. *De cont*. col. IV.1–7, 25–29 Indelli). Gli uomini, diversamente, possono formarsi la prolessi di ciò che è utile, sanno comprendere segni e simboli (cfr. *De cont*. coll. III.1–2; VI.29–VII.1 Indelli), e sanno servirsene, senza la necessità di postulare una figura, più o meno divina, più o meno sapiente, che abbia stabilito un collegamento tra i suoni e le cose. Il loro linguaggio, in altri termini, è *per natura* convenzionale, dove l'accento cade, per forza di cosa, sul versante della naturalità.

Lungi dal trascurare gli aspetti convenzionali del linguaggio, dunque, Lucrezio fa della convenzionalità l'elemento *essenziale* della maniera di esprimersi dell'uomo, a prescindere dal *medium* impiegato. L'incoerenza con il dettato del Maestro, in conclusione, è dunque soltanto apparente, e necessita di essere riconsiderata all'interno del quadro più ampio della trattazione della storia della civiltà del libro V del poema.

In tal senso, per riprendere la questione dei bersagli polemici del poeta, credo che anche al resoconto lucreziano possa sottendere una critica alla forma di convenzionalismo estremo promossa dalla fazione megarica guidata da Diodoro Crono. Il che, a mio avviso, trova ulteriore conferma in alcuni luoghi del poema in cui Lucrezio contrappone un uso proprio e un uso improprio del linguaggio, recuperando il ruolo e l'importanza affidati da Epicuro al πρῶτον ἐννόημα, dal quale derivano tutti gli altri significati. Si pensi, per esempio, al caso della analogia terra–madre: in *DRN* 2.655–660 il poeta, pur acconsentendo all'utilizzo del termine "madre" per riferirsi alla Terra (definita *deum mater*, "madre degli dèi", 659), avverte che si tratta di un impiego "abusivo" (*abuti nomen*, 656) del nome "madre", parimenti a quanto accade quando si sceglie di usare il nome di *Bacco* anziché pronunciare il nome che è proprio (*proprium uocamen*, 657) del vino. Il che ci riporta alla alla teoria stilistica di Epicuro cui si accennava in precedenza: questa diffidenza nei confronti del linguaggio metaforico ben si inscrive nella «mancanza di *ornatus*» che contraddistingue la retorica del Maestro.[738] È interessante osservare, fra l'altro, come Lucrezio, al pari di quanto indicato da Epicuro nel libro XXVIII, riconosca nel linguaggio un potenziale veicolo di opinioni

ciente che la *mens* venga ripetutamente colpita dalle immagini di uno stesso oggetto, ma è necessario altresì che essa operi una sorta di selezione ragionata di tali immagini. Proprio questa capacità di concettualizzare è ciò che manca, a mio parere, nell'animale, che gode di una facoltà di memoria, per così dire, "passiva", o quanto meno diversa da quella che si riscontra nell'essere umano.

738 Milanese 1989, 65. Si veda, inoltre, il lavoro Mangoni 1993.

non soltanto fallaci, ma financo pericolose e deleterie per la tranquillità dell'animo: chiamando la Terra "madre", si corre il rischio di «contaminare» (*contingere*) l'animo «con turpe superstizione» (*religione turpi*, *DRN* 2.659–680), generando ambiguità (si rammenti la negazione, da parte di Diodoro Crono, del darsi di ambiguità) che finiscono per favorire timori e infondate preoccupazioni.

Per chiudere questa digressione sul linguaggio, riprendendo la questione principale del nostro discorso, ossia quella della prolessi dell'utilità del linguaggio, ciò che è importante aver chiaro è che per Lucrezio, in assenza di emissioni di suoni dovute alle diverse sensazioni e affezioni prodotte dall'esterno, non si sarebbe formato alcun nome; furono la *natura* e la *utilitas* a condurre l'uomo all'uso della parola. Ma come potrebbe un ipotetico inventore del linguaggio, aver posseduto il concetto (*notities*) della *utilitas* del linguaggio, ed essersene servito come "modello" per la sua opera di invenzione dei nomi, *prima* di fare esperienza dell'utilità del linguaggio stesso? Nessuno avrebbe mai potuto inventare il linguaggio, se in principio le nostre naturali emissioni vocali «non avessero svolto una funzione classificatoria».[739]

3.3 La prolessi nel libro IV del *DRN*

3.3.1 La *notitia utilitatis* e la polemica antiteleologica

Oltre a quella appena esaminata (*DRN* 5.1047), v'è una seconda occorrenza di *notitia*/*notities* correlata al concetto di "utile"/ "utilità", ossia quella che compare al verso 854 del libro IV [**6**]. Riporto di seguito il passo in cui essa è contenuta:

... conferre manu certamina pugnae
et lacerare artus foedareque membra cruore
ante fuit multo quam lucida tela uolarent,
et uolnus uitare prius natura coegit
quam daret obiectum parmai laeua per artem.
scilicet et fessum corpus mandare quieti
multo antiquius est quam lecti mollia strata,
et sedare sitim prius est quam pocula natum.
haec igitur possunt utendi cognita causa
credier, ex usu quae sunt uitaque reperta.
illa quidem seorsum sunt omnia, quae prius ipsa
nata dedere suae post ***notitiam utilitatis****.*
quo genere in primis sensus et membra uidemus.

739 Sedley 2011a, 165.

> ... venire alle mani nella zuffa della battaglia / e lacerar membra e insozzare di sangue il corpo / (845) furono molto prima che volassero i lucidi dardi, / e la natura costrinse a evitare la ferita prima che il braccio / sinistro opponesse la difesa dello scudo foggiato dall'arte. / E senza dubbio l'abbandonare al riposo il corpo stanco / è molto più antico che il letto dai morbidi materassi, / (850) e il placare la sete nacque prima delle coppe. / Si può dunque credere che siano state inventate per l'uso / queste cose che sono state scoperte secondo i bisogni della vita. / Ma stanno a parte tutte quelle cose che, nate prima / esse stesse, dettero poi la nozione della loro utilità. / (855) Di tal genere vediamo anzitutto i sensi e le membra (*DRN* 4.843–850).

L'argomentazione lucreziana, che si colloca in continuità con la critica al "creazionismo" indagata in precedenza, sembra riprendere in chiave polemica la tesi empedoclea per cui le singole parti del corpo (mani, occhi, ecc.) furono sin dall'inizio progettate per le loro funzioni,[740] con l'intento di invalidare l'analogia tra natura e arte (divina). L'idea sottesa a questi versi, come ha correttamente spiegato Sedley, è che «[l']arte prende avvio dalla natura e, di conseguenza, la presuppone»;[741] l'attività artigianale, perciò, non fa che riprendere e migliorare un processo *già* operante in natura, sicché considerare le realtà naturali come artefatti divini significa esattamente non riconoscere questa fondamentale caratteristica dell'arte. Prima dell'esistenza degli occhi, non v'era la vista, ecc., e non v'era, dunque, alcuna attività a cui l'arte potesse applicarsi per apportare miglioramento. Il ricorso alla prolessi consente di chiarire che, come un essere umano non è mai potuto pervenire ad alcuna innovazione prima che la natura gli avesse dato avvio, così nemmeno un dio avrebbe potuto farlo, dal momento che, lo si è già constatato, la divinità è soggetta ai medesimi meccanismi e "limiti" che regolano i nostri processi cognitivi.

Secondo Tsouna, tanto la *notities utilitatis* relativa alle origini del linguaggio **[5]**, quanto la *notitia utilitatis* richiamata nel passo riportato poc'anzi **[6]** restituirebbero una maniera "non–standard" di considerare la prolessi: propriamente

740 Per la posizione empedoclea, cfr. spec. V 22 D215 LM = 31 B 84 DK; V 22 D213, R70 LM = 31 B 86 DK; V 22 D214, R70 LM = 31 B 87 DK, e V 22 D217, R70 LM = 31 B 95 DK. Non è da escludere che tra gli obiettivi polemici di Lucrezio possa rientrare anche il filosofo di Agrigento, con il quale per altri aspetti, a partire dal principio della sopravvivenza del più adatto tipico del secondo stadio della zoogonia di Amore, si rivela in continuità (cfr. V 22 D149 LM = 31 B 59 DK, e spec. V 22 D152, D156 LM = 31 B 61 DK; *DRN* 5.857–877). Assai plausibile, in ogni caso, è l'ipotesi che i versi "anti-teleologici" del poeta (*DRN* 4.823–831) mirino al paradigma "creazionista" di Socrate (tanto di Senofonte quanto di Platone) e Platone. In merito, si vedano le tesi di Furley 1989, 183–205, e Sedley 1998a, spec. 75–78.

741 Sedley 2011a, 164, e, più in generale, 164–166. Quest'idea di una sorta di *continuum* tra natura e arte si trova già in Aristotele, cfr. spec. *Ph.* 2.8.199a 25–30; sulla questione, si rimanda ancora a Sedley 2011a, 185–186.

parlando, infatti, almeno per quanto traspare dagli scritti (più o meno diretti) di Epicuro, abbiamo la prolessi di un tipo di oggetto *x* in base alla quale consideriamo *x* utile (*x* è utile), e non dell'utilità di *x*.[742] Tuttavia, non mi pare che la distinzione individuata da Tsouna renda sufficientemente ragione di un effettivo discrimine tra la modalità "ortodossa" di intendere la prolessi e quella dispiegata da Lucrezio; lo scopo dell'argomentazione svolta dal poeta, infatti, consiste nel rimarcare che se non si è mai fatta esperienza del linguaggio in precedenza, risulta impossibile possedere la *notities utilitatis* dello stesso. Le occorrenze **[4]**, **[5]** e **[6]** vanno lette all'interno del medesimo contesto polemico: poiché l'acquisizione di qualunque nozione, per gli Epicurei, è sempre e inevitabilmente fondata su di una reiterata esperienza percettiva della realtà a cui è connessa, e dipende, di conseguenza, da «*inputs* sensoriali»[743] provenienti dal mondo esterno, non è possibile che un qualsivoglia uomo o dio (che abbiamo visto essere soggetti, quanto alle possibilità della conoscenza, ai medesimi vincoli) abbia ideato una certa innovazione culturale (o, nel caso di dio, abbia dato origine, per esempio, a una certa specie, quale l'uomo) prima che la natura abbia innescato e, in qualche modo, dato avvio alla stessa.

Stanti le considerazioni appena svolte, non mi pare esservi motivo di ritenere che Lucrezio stia "violando" i rigidi confini di validità della πρόληψις di Epicuro e sono convinta, per conseguenza, che il temine *notities*/*notitia* sia impiegato nel medesimo senso di Epicuro tanto in **[5]** e in **[6]**, quanto in **[3]** e in **[4]**.

3.3.2 La *notities*/*notitia ueri* (*et falsi*) e la polemica "antiscettica"

Sempre nel contesto del libro IV compaiono, rispettivamente ai versi 476 e 479, le già incontrate *notities ueri* e *notitia ueri falsique* **[7]**. Il contesto è quello della polemica "antiscettica" di cui si è ampiamente discusso,[744] e in cui Lucrezio è impegnato a difendere il ruolo irrinunciabile posseduto dai sensi nel raggiungimento di qualsivoglia forma di conoscenza (*DRN* 4.469–479). Si è suggerito come Lucrezio, in questo passo, sembri riprendere, in qualche modo, il discorso di Lucullo/Antioco dispiegato negli *Academici libri* di Cicerone fondandosi sul secondo canone di verità epicureo, forte del fatto che già Epicuro nel libro XXV del Περὶ

742 Tsouna 2016b, 170–171 e 202.
743 Sedley 2011a, 166.
744 Parte Prima, capp. 3–6.

φύσεως aveva dispiegato una strategia affine.[745] Essendo la αἴσθησις di Epicuro un elemento facilmente scalfibile dall'avversario "scettico", Lucrezio potrebbe aver ritenuto preferibile tentare di resistere agli "Scettici" tramite la prolessi. Quest'ultima, infatti, coinvolgendo l'attività del λογισμός, si presentava come un criterio, per così dire, maggiormente raffinato e, forse, più consono a partecipare all'aspra diatriba epistemologica sull'esistenza e la possibilità stessa della conoscenza che attanagliò, per oltre due secoli, lo scenario filosofico d'età ellenistica.

Glidden, in chiusura del suo articolo "Epicurean *prolepsis*" del 1985, ha sostenuto, in relazione al passo del libro IV di cui ci stiamo occupando, che «"notitia" cannot then be Lucretius' translation for *prolepsis*. More likely, it is his translation for *ennoia*. So there is no need to postulate a prolepsis of truth corresponding to Lucretius' "notitia veri"».[746] A mio avviso, tuttavia, il fatto che Lucrezio abbia davvero in mente la prolessi del vero non risulta poi così problematico, anzi. Per i motivi espressi poc'anzi, ovvero primariamente in funzione "antiscettica", egli potrebbe aver volutamente esteso il campo d'azione della πρόληψις anche ai concetti stessi del vero e del falso, senza per questo abdicare al rigore con cui Epicuro la concepiva. Lucrezio, infatti, sembra chiedersi come sia possibile avere la prolessi (*notitia*/*notities*) di qualcosa, senza aver mai avuto la possibilità di sperimentarla prima. Ora, è chiaro che il vero *non* è un oggetto al pari di tutti gli altri; ciò non significa, però, che sia paragonabile al tempo, come vorrebbe Glidden,[747] ovvero, nell'interpretazione di Demetrio Lacone, a un "accidente di accidenti" (σύμπτωμα συμπτωμάτων, *apud* Sext. Emp. *Math*. 10.219 = 294 Usener; *Pyr*. 3.137 = 79 Usener). Il tempo, infatti, è, per così dire, una "grandezza derivata" (cfr. *PHerc.* 1413 = 37 Arrighetti),[748] che è possibile indagare soltanto attraverso l'analogia e l'ἐπιλογισμός. Il tempo è un *unicum*, una realtà peculiare, il cui *sensus*, scrive Lucrezio, *rebus ab ipsis* / *consequitur* (*DRN* 1.459–460).[749] Il vero, invece, possiede una natura affatto differente. E ciò che fa Lucrezio nella prima porzione dell'attacco "antiscettico" è proprio, a mio avviso, giocare abilmente con i due significati che il concetto di verità assume nell'epicureismo: la verità come realtà/esistenza dei *simulacra* che ci colpiscono, ossia la verità propria

745 Cfr. Epicur. *Nat*. XXV, *PHerc*. 1191, 8.2.1 = – 10 sup.; 697, 4.1.2; 1056, 7.1 Laursen 1997, 35 = [34][27] Arrighetti, e *PHerc*. 1056, 7.2; 697, 4.3 Laursen 1997, 37 = [34][28] Arrighetti. Si veda quanto chiarito *supra*, Parte Prima, par. 3.1.

746 Glidden 1985, 214.

747 Glidden 1985, 214.

748 Sul *PHerc*. 1413, il cosiddetto libro *Sul tempo*, che si ritiene appartenere al Περὶ φύσεως, rinvio agli studi di Arrighetti–Cantarella 1972, D'Angelo 2001 e Monet 2007. Sull'ipotesi per cui il *PHerc*. 1413 conterrebbe il libro X del Περὶ φύσεως, si veda Sedley 1998a, 118–119.

749 Si veda, in special modo, Verde 2008. Sulla concezione del tempo nell'Epicureismo si segnalano, altresì, gli studi di Morel 2002, Warren 2006a e Gœury 2012.

dell'αἴσθησις, e la verità come veridicità del giudizio.[750] La verità sul piano propositionale è inevitabilmente vincolata alla verità percettiva e su di essa riposa. Se non riponiamo piena fiducia nei sensi, non vi sarà nulla da cui derivare, ed elaborare, la *notitia* del vero (e, per contrapposizione, quella del falso), analogamente a come, senza aver ripetutamente percepito un certo oggetto, non è possibile, per la διάνοια, l'elaborazione/formazione della prolessi relativa all'oggetto in questione.

3.4 Πρόληψις e *notitia*/*notities*: un bilancio

Alla luce dell'analisi sin qui svolta, ritengo sia appropriato concludere che Lucrezio, nella maggioranza dei casi, impiega i termini *notitia* e *notities* in stretta conformità con la πρόληψις di Epicuro ([**3**], [**4**], [**5**], [**6**] e [**7**]). Ciò che risulta ancora più significativo, è che in tutti questi casi Lucrezio sfrutta il termine *notitia* (o *notities*) allo scopo di confutare la posizione del suo avversario (o dei suoi avversari) e far emergere la verità della sua prospettiva, o, meglio, della prospettiva insegnata dal maestro Epicuro. E anche quando utilizza i due termini in modo meno rigoroso, come nei casi [**1**] e [**2**], ciò non implica che, a causa delle sue interazioni filosofiche con la teoria stoica delle ἔννοιαι, il poeta adotti una prospettiva empiristica meno stringente rispetto a quella sostenuta da Epicuro riguardo alla natura delle prenozioni. Diversamente dalla ἔννοια stoica, infatti, la *notitia* di Lucrezio rimane strettamente vincolata alla sensazione, nella misura in cui necessita del costante accordo con l'evidenza fenomenica. Come riporta Diogene Laerzio, questa profonda connessione tra sensazioni ed ἐπίνοιαι si realizza o «per contatto» (κατὰ περίπτωσιν), o attraverso l'analogia, oppure, ancora, per somiglianza o composizione (10.32 = 36 Usener;[751] cfr. anche Sext. Emp. *Math.* 7.267 = 310 Usener, e Clem. Al. *Strom.* 2.4.16.3 = 255 Usener).[752] Il che permette di comprendere come anche i casi [**1**] e [**2**] risultino pienamente rispettosi della dottrina πρόληψις rintracciabile negli scritti di Epicuro.

750 La questione è stata trattata nel par. 1.2.3 della Parte Prima.

751 Su questa testimonianza di Diogene Laerzio, e in particolare sul concetto di περίπτωσις, si rimanda in particolare a Warren 2019, spec. 14–19. Cfr. anche Philod. *Sign.*, *PHerc*. 1065, coll. XX.30–XXI.3 De Lacy/De Lacy.

752 Come scrive Warren 2019, 18: «our sense–impressions may form the basis for thoughts and concepts that are not entirely provided by the sense–impressions alone. In various ways we can be put in mind of things other than those which we now perceive and have previously perceived. But in all these cases the sense–impressions form the basis for those thoughts». Un'idea simile si trova espressa anche in Sext. Emp. *Math.* 8.56–60.

Un esempio di ἐπίνοια/πρόληψις di carattere analogico è il concetto di vuoto (κενόν/*inane*).[753] Il vuoto è una realtà non evidente. La conoscenza dell'esistenza del vuoto nelle cose, spiega Lucrezio nel libro I, «ti sarà utile in molti casi» (*quod tibi cognosse in multis erit utile rebus*), e, nel corso dell'indagine intorno al cosmo, «non lascerà che errando dubiti e faccia sempre ricerche / sull'universo» (*nec sinet errantem dubitare et quaerere semper* / *de summa rerum*), fino a diffidare della retta dottrina divulgata dal Giardino (1.331–333).[754] Possedere la prolessi del vuoto permette di evitare l'errore e, conseguentemente, sventa il rischio di cadere preda degli insegnamenti di coloro (Aristotele *in primis*)[755] che s'illudono di poter render conto del fenomeno del movimento prescindendo dal vuoto. Il passo lucreziano, per tali ragioni, non può che rinviare ai paragrafi 37–38 dell'*Epistola a Erodoto*, in cui Epicuro dichiara necessario «aver afferrato ciò che sottostà ai suoni/alle espressioni verbali» (τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις) o alla «nozione prima relativa a ciascuna espressione verbale» (τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον),[756] qualora si voglia disporre di un punto di riferimento per «ciò che è oggetto di ricerca o per ciò che solleva difficoltà e per ciò che è oggetto di opinione » (τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον), e affinché tutto non risulti per noi indiscriminato (ἄκριτα πάντα). In consonanza con la posizione di Epicuro per cui, in assenza di prolessi, non sarebbe possibile discriminare e giudicare alcunché, Lucrezio sottolinea che solo conoscendo (*cognosse*, *DRN* 1.331), in questo caso, l'esistenza del vuoto, ossia, mi pare, solo possedendone la prolessi o, più precisamente, l'ἐπίνοια, è davvero possibile investigare in maniera appropriata la φύσις, senza correre il rischio di inciampare in confusioni e ambiguità e in infinite dimostrazioni (il *quaerere semper* di Lucrezio, in *DRN* 1.332, in questo senso, potrebbe tradurre l'espressione εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν che incontriamo in chiusura di Epicur. *Hrdt*. 37).

753 L'ἐπίνοια del vuoto (τοῦ κενοῦ) compare anche in Cleom. *Cael.* 1.1.107–108 Todd.

754 La dimostrazione dell'esistenza del vuoto (*DRN* 1.329–417) è condotta da Lucrezio, fedele all'esposizione di Epicuro in *Hrdt*. 40, mediante l'argomentazione per controattestazione (su cui Marcovič 2008, 101–110, e Vidale 2000), consistente nel mostrare che l'ipotesi contraria a quella da lui avanzata risulta inaccettabile, in quanto in contrasto con i fenomeni, punto di partenza e termine ultimo di qualunque ragionamento (di qui l'espressione «empirismo fondazionale» coniata da Morel 2015a, 135, in riferimento all'approccio epicureo). Sulla questione si veda anche Rover (*forthcoming*, a).

755 Arist. *Ph*. 4.6–8.

756 Modifico qui lievemente la traduzione di Verde 2010b, attribuendo al κατά (con Bignone 1920 e Bailey 1947) il significato di "relativo a".

Tanto il maestro quanto il discepolo, dunque, ponendo in primo piano l'esigenza di chiarezza nel fare φυσιολογία, enfatizzano il ruolo irrinunciabile svolto dal criterio della prolessi nello studio e nelle investigazioni, e non è un caso se Diogene Laerzio definisce la prolessi anche come ὀρθὴ δόξα (10.33 = 255 Usener), espressione che ritroviamo nel *Menone* di Platone (97b 5)[757] e che pare potersi ricollegare all'aporia dell'impossibilità dell'inizio della ricerca ivi trattata (80d–e).[758]

757 Una definizione piuttosto chiara della ὀρθὴ δόξα si trova in Pl. *Symp*. 202a 8–9; cfr. anche *Tht*. 209a 1–2.

758 Si vedano Gigandet in Gigandet/Morel 2007, 88; Long/Sedley 1987 (vol I), 89; Bloch 1993, 102. Contro l'ipotesi di una relazione tra la ὀρθὴ δόξα richiamata (probabilmente) dagli Epicurei seriori per riferirsi alla prolessi e la ὀρθὴ δόξα del *Menone* (96d 5–97c 1), si muove invece Cornea 2011–2012. Se v'è un qualche debito della prolessi epicurea (almeno per come essa ci viene presentata in Diog. Laert. 10.33 = 255 Usener) nei confronti di Platone, secondo lo studioso, esso concerne non il *Menone* (o il *Fedone*), bensì il *Filebo* (38c–39b) e il *Teeteto* (191d e 193b–c); in proposito, Cornea parla de «la proto-prolepse du *Philèbe* et du *Théétète*» (spec. 209–213), che costituirebbe «un dérivé caricatural de l'Idée» e che, «tout comme la prolepse d'Épicure, n'est jamais le but de la connaissance, mais seulement le moyen par lequel elle aboutit. Au contraire, c'est toujours l'Idée qui constitue le but de la connaissance dans le *Ménon*, le *Phédon*, le *Banquet* et la *République*, tandis que ce sont les choses qui lui ressemblent qui en sont ici les moyens. Les deux modèles de la connaissance sont donc parfaitement indépendants, l'un ne pouvant jamais être dérivé de l'autre, pas plus qu'en être la "caricature"» (213). Mi pare, tuttavia, che una lettura di questo tipo non tenga conto del fatto che il criterio della prolessi proprio della epistemologia epicurea non costituisce una mera giustapposizione delle reiterate sensazioni di un certo oggetto *x*, ma una sintesi *ragionata* di quest'ultime, in cui l'intervento attivo di selezione operato dalla διάνοια risulta imprescindibile e decisivo. La πρόληψις, in altre parole, e come già ricordato, non è soltanto il depositato di simulacri provenienti dall'esterno, ma è l'esito di un lavoro selettivo della mente su di essi, teso al trattenimento di quegli aspetti che risultano essenziali in relazione a un determinato oggetto.

4 La prolessi del divino

Un luogo del poema in cui, sebbene non esplicitamente menzionata, la prolessi sembra operare, è il resoconto sull'origine della nostra fede nel divino offerto da Lucrezio ai versi 1169–1182 del libro V. Si tratta di una circostanza cruciale, che contribuisce a sciogliere alcune difficoltà legate alla comprensione dello statuto del secondo canone di verità epicureo in generale. Scrive Lucrezio:

> *Quippe etenim iam tum diuom mortalia saecla*
> *egregias animo facies uigilante uidebant*
> *et magis in somnis mirando corporis auctu.*
> *his igitur sensum tribuebant propterea quod*
> *membra mouere uidebantur uocesque superbas*
> *mittere pro facie praeclara et uiribus amplis.*
> *aeternamque dabant uitam, quia semper eorum*
> *subpeditabatur facies et forma manebat,*
> *et tamen omnino quod tantis uiribus auctos*
> *non temere ulla ui conuinci posse putabant.*
> *fortunisque ideo longe praestare putabant,*
> *quod mortis timor haut quemquam uexaret eorum,*
> *et simul in somnis quia multa et mira uidebant*
> *efficere et nullum capere ipsos inde laborem.*
>
> E difatti già allora le stirpi dei mortali vedevano / (1170) nelle menti durante la veglia eccellenti immagini di dèi, / e queste in sogno apparivano di ancor più mirabile corporatura. / A queste, dunque, attribuivano il senso perché pareva / che movessero le membra e proferissero parole superbe, / confacenti allo splendido aspetto e alle forze imponenti. / (1175) E attribuivano loro vita eterna, perché sempre la loro immagine / si rinnovava e la forma rimaneva inalterata / e, d'altronde, soprattutto perché pensavano che esseri dotati di forze / così grandi non potessero facilmente esser vinti da alcuna forza. / E pensavano che per sorte molto eccellessero, / (1180) perché il timore della morte non ne tormentava alcuno, / e insieme perché in sogno li vedevano compiere molte / e mirabili azioni senza risentirne essi stessi alcuna fatica (*DRN* 5.1169–1182).

L'origine della credenza nella divinità va ricercata nei simulacri emanati dal corpo (o *quasi corpus*, Cic. *Nat. D.* 1.48 = 352 Usener)[759] degli dèi, simulacri che, in virtù

759 La dottrina del *quasi corpus*/*quasi sanguis* degli dèi menzionata da Velleio nel dialogo ciceroniano trova dei paralleli tanto in Demetrio Lacone (cfr. *PHerc.* 1055, col. 22.1–12 Santoro), quanto in Filodemo (cfr. *Sign., PHerc.* 1065, col. XXVII.18–28 De Lacy/De Lacy), ma risale, con buona probabilità, allo stesso Epicuro (cfr. Philod. *De dis* III, *PHerc.* 152/157, frr. 6 e 8 Essler 2011a = 19.1 Arrighetti, in cui si legge che Epicuro, nel Περὶ ὁσιότητος, afferma che l'essere divino non ha una costituzione carnale, ma è dotato di σῶμα κατ' ἀναλογίαν). Sulla questione della corporeità del dio si vedano, anche per ulteriori rinvii bibliografici, Essler 2011b, 70–71, e Piergiacomi 2017, 202–209.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-014

della loro trama estremamente sottile, giungono a impattare direttamente contro la nostra mente, tanto nei sogni quanto durante la veglia (*animo uigilante*, 5.1170).[760] Attraverso tali immagini, i primi uomini furono in grado di cogliere quelli che, nel paragrafo 123 dell'*Epistola a Meneceo*, vengono presentati come i due caratteri essenziali (συμβεβηκότα) del divino, i soli, cioè, contenuti nella prolessi dello stesso, vale a dire l'incorruttibilità (ἀφθαρσία) e la beatitudine (μακαριότης, cfr. anche Epicur. *Hrdt*. 78, *RS* I, e Cic. *Nat. D.* 1.45 = 352 Usener).[761] L'incorruttibilità risultava suggerita dal fatto che gli dèi apparivano viventi e, al contempo, immuni all'invecchiamento e al mutamento (*semper eorum* / *suppeditabatur facies et forma manebat*, *DRN* 5.1175–1176), e, in aggiunta, dotati di straordinaria potenza e invincibilità (1177–1178). La beatitudine, invece, era rivelata dalla loro mancanza di paura nei confronti della morte e, in generale, dall'assenza di turbamento, unite alla constatazione del fatto che, nonostante le azioni prodigiose da loro compiute, essi non sembravano risentire di alcuna fatica (5.1181–1182). Già dai tempi più remoti, dunque, l'uomo era in grado di formarsi la prolessi del dio quale essere incorruttibile e beato, e questo in virtù dell'evidenza (nel senso della ἐνάργεια) con cui tali suoi caratteri si manifestavano e venivano conosciuti. Tale prolessi viene indicata da Velleio, portavoce epicureo nel *Nat. D* di Cicerone, come una *cognitio insita* e *innata* (1.44 = 352 Usener),[762] non perché essa sia letteralmente innata, ovvero tale per cui, indipendentemente da ogni esperienza, «we are from birth programmed to acquire it»,[763] ma nel senso (richiamando l'analisi svolta da Konstan) di «"growing" or "implanted" on a thing» (una volta che i semi appropriati – vale a dire, i simulacri divini – siano presenti),[764] ossia di una conoscenza che può essere acquisita in qualunque tempo

760 Che i simulacri siano recepiti (dai primi uomini) non solo attraverso i sogni, ma anche da svegli (*animo uigilante*, 5.1170), è tesi che traspare, benché solo accennata, anche dalle parole di Velleio in *Nat. D.* 1.46 = 352 Usener.

761 Si veda Essler 2011a; Essler 2011b, spec. 204–210 e 294; Piergiacomi 2017, spec. 60–70. In generale sulla teologia epicurea (e per ulteriore bibliografia sul tema) rinvio a Verde/Spinelli 2020, 94–117. Specificamente sulla versione lucreziana, si vedano Asmis 1984, 78–79, e Gigandet 1998, 173–196.

762 Il passo è citato per intero a 263.

763 Sedley 2011b, 41.

764 L'aggettivo participiale *innatus* manterrebbe il valore e la forza del verbo da cui deriva, ossia *innascor* (*OLD*: "to be born in", "to grow/spring up in a place"). Si veda Konstan 2011, 68, ma anche Miloš 2012, 251–253. A corroborare la proposta di traduzione di *innata* con "implanted", cfr. Cic. *Tusc.* 3.2, in cui Cicerone afferma che «i semi della virtù sono "impiantati" nel nostro carattere» (*sunt enim ingeniis nostris semina innata uirtutum*), e se fosse loro possibile svilupparsi, la natura stessa ci guiderebbe a una vita felice» (trad. Marinone 1976, lievemente modificata). Come suggerito da Verde 2016c, 357, *insita* potrebbe essere la traduzione latina della forma participiale greca ἐναποκειμένη, impiegata da Diogene Laerzio (10.33 = 255 Usener) per qualificare la καθολικὴ νόησις.

e luogo, da qualunque popolo e da qualunque razza, proprio in virtù del fatto che i *simulacra* che si distaccano dagli dèi trasmettono, mercé il loro carattere evidente, i tratti essenziali degli dèi, i soli capaci di restituirci la vera natura del divino (cfr. anche Cic. *Nat. D.* 1.49 = 352 Usener). Precisamente per questa ragione, a mio avviso, Epicuro parla di ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις (*Men.* 123), e Velleio ci avverte che si tratta di una nozione intorno alla quale v'è un consenso universale e assolutamente unanime (*ad unum omnium firma consensio*) e sulla quale tutti concordano per natura (*omnium natura consentit*), tanto i filosofi quanto gli ignoranti (Cic. *Nat. D.* 1.44 = 352 Usener): chiunque, infatti, percepisce i simulacri del divino e viene *informato* della vera natura di quest'ultimo. Il vero problema risiede nella sovrainterpretazione operata dalla διάνοια sul contenuto materiale proveniente dai *simulacra* divini. Infatti, sviati dal proprio bagaglio emotivo e valoriale, i primi uomini giunsero ad ascrivere agli dèi connotazioni totalmente estranee alla loro natura (ira, collera, ecc.) e in contrasto con i caratteri prolettici trasmessi dalle loro immagini. Tali attribuzioni "soggettive", definite da Epicuro «fallaci ipolessi» (ὑπολήψεις ψευδεῖς, *Men.* 124; cfr. anche Cic. *Nat. D.* 1.45 = 352 Usener), risultano strettamente connesse, in particolare, alla seconda causa dell'origine del timore negli dèi, ossia l'ignoranza delle cause dei fenomeni meteorologici (τὰ μετέωρα), cause che erano annoverate dagli Epicurei tra le realtà ἄδηλα (cfr. spec. Epicur. *Hrdt*. 80), non direttamente esperibili tramite la sensazione.

Stanti queste premesse, non credo affatto che la prolessi degli dèi costituisca un caso "particolare":[765] ogni prolessi, infatti, come riportato da Diogene Laerzio, è una καθολικὴ νόησις **ἐναποκειμένη** (10.33 = 255 Usener). Sia Lucrezio che Cicerone ci informano che ogni prolessi costituisce una *notitia* ***insita*** in noi, dacché, a causa della sua natura evidente (ἐναργής, *manifesta*), può essere intesa come una *notio naturalis* (si pensi a quanto afferma Torquato in *Fin.* 1.31), *insita* nella nostra mente ma costituitasi, al contempo, su base rigorosamente sensoriale.

Alla luce di quanto esposto poc'anzi, ritengo giustificato concludere che la trattazione lucreziana compresa tra i versi 1169–1182 del libro V concerna *effettivamente* la prolessi del divino, e non, come sostenuto da Tsouna, «some *hypolepsis*, a primitive conception of the gods of subjective origin and dubious content», da cui si ricaverebbero elementi sia veridici che mendaci.[766] L'obiettivo del poeta, infatti, nella sezione dell'opera di cui ci stiamo occupando, è, a mio giudizio, duplice: da un lato, egli mira a spiegare l'eziologia della credenza universale negli dèi, e, dunque, gli aspetti prolettici della nozione di quest'ultimi (*DRN* 5.1169–

765 *Contra* Sedley 2011b, spec. 31, 37 e 41–43.
766 Tsouna 2016b, 182, e, più in generale, 174–185.

1182); dall'altro, si propone di illustrare la genesi del timore (*horror*, 5.1165) connesso all'autorità della *religio*, e l'origine della *superstitio* e della menzogna religiosa (5.1183–1203). L'immortalità e la beatitudine che Lucrezio ritiene vengano trasmesse attraverso le visioni che abbiamo del divino restituiscono la vera natura degli dèi; tuttavia, le sopraccitate ὑπολήψεις ψευδεῖς – forgiate, intorno al divino, dai primi esseri umani –, unite all'ignoranza delle cause dei fenomeni naturali, indussero i primitivi ad «assegnare ogni cosa / agli dèi e supporre che al cenno di quelli ogni cosa obbedisse» (*DRN* 5.1186–1187; cfr. anche Cic. *Nat. D.* 1.54–55 = 352 Usener), con ricadute etiche (timore, paura, ecc.) tutt'altro che auspicabili (5.1194–1197).[767] Vera devozione (*pietas*, 5.1198) si ha soltanto laddove, tenendo conto dei caratteri prolettici del divino e servendosene come di criteri del vero, si riesca a guardare tutto con mente serena (*pacata posse omnia mente tueri*, 5.1203).

Si riprenda, però, nuovamente, la tesi avanzata da Tsouna, il cui primo intento dichiarato consiste nell'indebolire l'interpretazione cosiddetta "idealista" degli dèi epicurei, con particolare riferimento al passo lucreziano, comunemente sfruttato da coloro secondo i quali la prolessi del divino può venir spiegata ricorrendo agli atomi che, durante il sonno, colpiscono in maniera fortuita la mente, e senza la necessità di postulare realtà esterne realmente esistenti.[768] Tsouna ritiene che la trattazione lucreziana contenuta in *DRN* 5.1169–1182, che a suo avviso «has no close parallel in the extent writings of Epicurus and the other early authorities of the school», implichi «a softer sort of empiricism regarding the formation of the concept of the divine».[769] La studiosa è dell'avviso che, da un lato, il concetto della divinità si formi nella mente per effetto di stimoli provenienti dall'esterno, dall'altro, che il contenuto di tale concetto, dipendendo massimamente da fattori contingenti (valori, emozioni, ecc., dei primi uomini), renda secondaria la questione della loro provenienza.[770] Lucrezio, in questo senso, enfatizzando gli elementi di contingenza implicati nella formazione dei concetti molto più di quanto non accada negli scritti superstiti di Epicuro, sottoscriverebbe una forma attenuata di empirismo, in ogni caso meno rigida e stringente di quella avallata dal Maestro.

È fondamentale ricordare, tuttavia, che Filodemo, in un passo del *De pietate* (coll. 225–231 Obbink = 84 Usener = 27.1 Arrighetti), scrive che Epicuro «nel libro XII del Περὶ φύσεως sostiene che i primi uomini (το]ὺς πρώτους | φη[σὶν ἀ]νθρώ̣π̣ους) si formano concetti di nature incorruttibili» (ἐπιγ[οή]μ̣α̣τα λ̣α̣μ|βάνειν ἀφθάρτων |

767 Si veda Verde 2013b, 152.

768 Sedley 2011b. Per la posizione opposta, la cosiddetta "realistic view", si vedano Konstan 2011 ed Essler 2011b, spec. 33–131.

769 Tsouna 2016b, 182.

770 Tsouna 2016b, 213.

φύσεων). Questa testimonianza filodemea, a ben vedere, riecheggia piuttosto da vicino quanto si ricava dal resoconto lucreziano, in particolar modo dai versi 1175–1176, dove si legge che i primi uomini assegnavano alla divinità una vita eterna (*aeternam uitam*), poiché nel perpetuo riprodursi della loro immagine (*facies*), la figura (*forma*) rimaneva immutata. Già Epicuro, dunque, si dovette verosimilmente occupare di una concezione della divinità, per così dire, "primigenia" e primitiva, dalla quale emergevano già, in ogni caso, i caratteri essenziali del divino, e non è da escludere che anch'egli tenesse in considerazione i fattori, per così dire, contingenti e "fortuiti" implicati nella genesi e nella formazione dei concetti.[771]

Per smentire la lettura "idealista" degli dèi non mi pare affatto necessario negare, come fa Tsouna, che quella presentata nel libro V di Lucrezio sia la prolessi del divino. Le considerazioni sopra svolte in merito al significato da attribuire al carattere di "innatezza" proprio delle prolessi, insieme alla chiara constatazione di Epicuro, al paragrafo 123 dell'*Epistola a Meneceo*, che gli dèi esistono (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν), costituiscono, secondo me, elementi sufficienti a provare che la divinità, nell'epicureismo, esiste ed è reale, e i suoi caratteri essenziali sono insiti nelle nostre menti in virtù del fatto che, come riportato sempre nello stesso paragrafo dell'epistola, la loro conoscenza è evidente (ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστιν ἡ γνῶσις).

Rimanendo fermi sulla questione della prolessi del divino, sembra interessante, richiamando il sopraccitato verso 1047, osservare come l'aggettivo *insita* anteposto al sostantivo *notities* sia lo stesso utilizzato da Cicerone nel libro I di *Nat. D.*, là dove l'epicureo Velleio dichiara l'esistenza degli dèi a partire dal fatto che «ne possediamo una nozione *insita* [*scil.* in noi] o meglio innata» (*insitas eorum uel potius innatas cognitiones habemus*). Questo potrebbe orientare la comprensione dell'*insita* e *innata cognitio* ciceroniana in una direzione che esclude l'apriorismo nel senso della precedenza a qualunque esperienza, avallando un innatismo compatibile con una nozione naturale, necessariamente costituitasi su base sensoriale.

771 Cfr. anche Sext. Emp. *Math.* 9.25 (353 Usener): Ἐπίκουρος δὲ ἐκ τῶν κατὰ τοὺς ὕπνους φαντασιῶν οἴεται τοὺς ἀνθρώπους ἔννοιαν ἐσπακέναι θεοῦ· μεγάλων γὰρ εἰδώλων, φησί, καὶ ἀνθρωπομόρφων κατὰ τοὺς ὕπνους προσπιπτόντων ὑπέλαβον καὶ ταῖς ἀληθείαις ὑπάρχειν τινὰς τοιούτους θεοὺς ἀνθρωπομόρφους («Epicuro, invece, credette che gli uomini abbiano tratto la nozione di dio dalle rappresentazioni che si riscontrano nel sonno; "Infatti, quando durante il sonno – egli afferma – gli uomini erano sovrastati da immagini grandi e di forma umana, essi reputarono che certe divinità siffatte e di forma umana veramente esistessero"», trad. Russo, in Indelli 1990).

5 *Animi iactus/iniectus*: un quarto criterio di verità?

Appurati il rigore e, per così dire, l'ortodossia con cui Lucrezio concepisce il secondo canone di verità epicureo, occorre considerare, prima di concludere, una questione assai delicata e dibattuta, vale a dire la relazione vigente tra il criterio della prolessi e quel particolare atto di "focalizzazione" o "applicazione" della mente che è l'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας,[772] che il poeta sembra tradurre con la dicitura *animi iniectus/iactus*.[773] Parte della critica ritiene che l'ἐπιβολή debba essere intesa come un elemento costitutivo della prolessi, la quale, altrimenti, riducendosi a essere una sorta di memoria delle sensazioni passate, finirebbe per perdere il suo statuto di criterio veritativo, non sarebbe cioè in grado di "afferrare in anticipo" (πρό + λαμβάνειν).[774] Una delle testimonianze che muoverebbero in direzione di questa lettura, sarebbe contenuta nei seguenti versi del libro II del *DRN*:

In quae corpora si nullus tibi forte uidetur
posse ***animi iniectus*** *fieri, procul auius erras.* 740
nam cum caecigeni, solis qui lumina numquam
dispexere, tamen cognoscant corpora tactu
ex ineunte aeuo nullo coniuncta colore,
scire licet nostrae quoque menti corpora posse
uorti in notitiam nullo circumlita fuco. 745
denique nos ipsi caecis quaecumque tenebris
tangimus, haud ullo sentimus tincta colore.

E se per caso ti pare che non c'è slancio dell'animo che possa / (740) giungere a concepire questi corpi, forviato tu erri lontano. / Difatti, se è vero che i ciechi nati, che non hanno mai scorto / la luce del sole, tuttavia conoscono al tatto corpi / che dal principio della vita sono stati per essi privi di colore, / si può concludere che anche la nostra mente può pervenire /

772 Sulla ἐπιβολὴ τῆς διανοίας e sui diversi significati che essa assume negli scritti di Epicuro e degli Epicurei sono ritornati, di recente, Robitzsch 2021 e Tsouna 2021.

773 Una versione, abbreviata, in lingua inglese del presente capitolo è contenuta in Rover 2023a, 123–129.

774 Questa posizione, etichettata da Tsouna 2016b, 167–168, come "Kantian view", è stata avanzata da Goldschmidt 1978, e successivamente accolta da Glidden 1985 e Morel 2008. L'appellativo "Kantian view" deriva dal fatto che, ad avviso di Goldschmidt 1978, spec. 157, per Epicuro, al pari di quanto si legge in Kant, la nostra percezione e concettualizzazione del mondo è *sempre* mediata dall'attività della mente. "Lockean view", al contrario, designa, per Tsouna, la posizione di coloro che sostengono il carattere *interamente passivo* della πρόληψις, come Long/Sedley 1987, 89.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-015

> (745) alla conoscenza di corpi non ricoperti di alcuna tinta. / Infine, noi stessi, tutte le cose che tocchiamo / nelle cieche tenebre, non le sentiamo tinte di alcun colore (*DRN* 2.739–747).

A partire da questi versi, si è pensato che lo slancio dell'animo (*animi iniectus*) capace di giungere a concepire i corpi privi di colore equivalga alla *notitia*, o, quanto meno, all'aspetto "attivo" della *notitia* che di tali corpi possediamo, ovvero a ciò che fa della prolessi un criterio di verità distinto dalla sensazione.[775] Lucrezio, in tal senso, renderebbe esplicita l'inseparabilità della πρόληψις e dell'ἐπιβολή, inseparabilità che rimane invece implicita, per esempio, nel discorso di Velleio (Cic. *Nat. D.* 1.49 = 352 Usener), in cui, a proposito della prolessi del divino, si legge che «la nostra mente fissa l'attenzione con il più grande piacere su quelle immagini e comprende che cosa sia una natura beata ed eterna» (*cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna*).[776] A me pare, tuttavia, che nel passo lucreziano i due termini designino due elementi distinti: *notitia* indica la prolessi dei corpi privi di colore, formatasi, nel caso dei corpi aggregati, mediante la memoria e la sintesi (implicanti l'intervento del λογισμός, che preserva i caratteri essenziali)[777] delle ripetute esperienze tattili di un certo oggetto, nel caso dei *primordia*, invece, mediante analogia; *animi iniectus*, diversamente, rimanda all'atto, separato dalla prolessi, grazie al quale la mente ha presente una verità fondamentale (la corporeità degli atomi, in questo caso). E benché sia possibile ricorrere alla nozione di "applicazione" (ἐπιβολή) per "definire" la prolessi, come emerge dalla nota testimonianza di Clemente di Alessandria (*Strom.* 2.4.157.44 = 255 Usener),[778] ciò

775 Glidden 1985, 191–194, e Morel 2008, 39. Per un'analisi esaustiva delle diverse testimonianze a cui si richiamano i sostenitori della cosiddetta "Kantian view" allo scopo di corroborare la loro interpretazione della relazione tra πρόληψις ed ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, si rimanda specialmente a Tsouna 2016b, 186–193.

776 Trad. Calcante 2000.

777 Una spiegazione chiara del ruolo della prolessi epicurea, in quanto criterio di verità *separato* dalla sensazione, è offerta in Miloš 2012 (*contra* Furley 1967, 206; Glidden 1985, 186; in parte, Rist 1972, spec. 29–30). Intento della studiosa è chiarire, da un lato, come la funzione epistemologica fondamentale della prolessi consista nella concettualizzazione del materiale percettivo (grezzo) fornito dalla sensazione, dall'altro, come la verità di tutte le prolessi sia garantita dal fatto che i vari processi mentali a esse connessi (ragionamenti per analogia, per somiglianza o per combinazione, cfr. Diog. Laert. 10.32) procedono inesorabilmente a partire da ciò che è evidente.

778 Clem. Al. *Strom.* 2.4.157.44 = 255 Usener: πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν· μὴ δύνασθαι δὲ μηδένα μήτε ζητῆς αι μήτε ἀπορῆσαι μηδὲ μὴν δοξάσαι, ἀλλ' οὐδὲ ἐλέγξαι χωρὶς προλήψεως («Ora, egli [*scil.* Epicuro] definisce la prolessi come "una intuizione su qualche oggetto evidente e sul concetto evidente dell'oggetto". Ebbene, a suo avvio nessuno potrebbe fare una ricerca, né trovarsi nel dubbio, e neppure,

non significa che tale "applicazione" coincida con la prolessi o con l'aspetto "attivo" della stessa.[779]

Ciò che vorrei dunque provare a suggerire è che Lucrezio, seppur indirettamente, contribuisce, più che ad eliminarla, a suffragare tale distinzione. Mi pare, infatti, che là dove, nel *DRN*, si parla di *animi iactus*/*iniectus*, il poeta dimostri di considerare l'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας come un atto mentale distinto e separato rispetto alla prolessi, piuttosto che come un aspetto costitutivo della stessa. Interessante, in proposito, l'occorrenza presente al verso 1047, sempre del libro II. Accingendosi a introdurre il principio degli infiniti mondi, il poeta espone la tesi dell'estensione illimitata del vuoto, tesi che, congiuntamente al carattere illimitato del secondo principio della realtà, ossia la materia (gli atomi sono illimitati per numero), giustifica il darsi di un numero illimitato di mondi (cfr. 2.1048–1089). Scrive Lucrezio:

> *quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit*
> *infinita foris haec extra moenia mundi,* 1045
> *quid sit ibi porro quo prospicere usque uelit mens*
> *atque* ***animi iactus liber*** *quo peruolet ipse.*
>
> E in verità, dato che l'intero spazio è infinito fuori dalle mura / (1045) di questo mondo, l'animo cerca di comprendere cosa ci sia / più oltre, fin dove la mente voglia protendere il suo sguardo, / fin dove il libero slancio dell'animo da sé si avanzi a volo (*DRN* 2.1044–1047).

In questo caso, evidentemente, lo «slancio» dell'*animus* non è rivolto a un oggetto particolare, ma è *liber* proprio nel senso di «unrestricted»,[780] "non limitato" in direzione dell'oggetto e libero di vagare nello spazio illimitato. Questa tensione dell'animo, questa sua inappagabilità, ci permette di cogliere l'illimitatezza (ἀπειρία) del tutto, dell'universo. Qualcosa di estremamente simile traspare anche dai paragrafi 53–54 del libro I del *Nat. D.* ciceroniano (352 Usener), dove il portavoce epicureo dichiara che, qualora fossimo in grado di proiettare la mente e rivolgerla (*se iniciens animus et intendens*) verso l'estensione dello spazio smisurata e infinita in ogni direzione, ci renderemmo facilmente conto che non v'è alcun bisogno

addirittura, formarsi opinioni, e tanto meno sostenere una confutazione, senza prenozione», trad. Ramelli 2002).

779 La distinzione tra πρόληψις ed ἐπιβολὴ τῆς διανοίας è stata formulata da Hammerstaedt 1996, in risposta a Glidden 1985, e da Konstan 2008, in risposta a Morel 2008. Konstan 2008, 53, in particolare, richiamando l'attenzione sul fatto che le radici dei termini πρόληψις (πρό–λαμβάνω = afferrare/cogliere in anticipo) ed ἐπιβολή (ἐπί–βάλλω = gettare/lanciare su) designano due attività contrarie, ha sostenuto che «the two concepts must be kept more distinct than Morel suggests».

780 Si veda Bailey 1947, vol. I, 55.

di postulare l'esistenza di un divino artigiano, per giustificare il darsi del nostro mondo. Ora, tornando al passo lucreziano, colui che osò spingersi «lontano, di là delle fiammeggianti mura del mondo» (*extra* / *processit longe flammantia moenia mundi*), nel libro I del poema, è Epicuro, che «volle, per primo, infrangere gli stretti serrami delle porte della natura (*arta* / *naturae primus portarum claustra cupiret*)» (70–73). Lo slancio dell'animo pare dunque possedere di per se stesso, in questi casi, il valore di criterio di verità. Simile a quello che Tsouna definisce come «a major intellectual breakthrough»,[781] lo slancio dell'animo ci consente di raggiungere importanti verità, le quali, a loro volta, sono tali da contribuire sensibilmente alla tranquillità dell'animo.[782] Così intesa, l'ἐπιβολή sembra assumere un valore epistemologico ed etico autonomo, che trova conferma, fra l'altro, nella chiusa del libro IV del *De morte* di Filodemo (*PHerc*. 1050, col. 118.15–25 Delattre = col. 39.15–24 Henry), dove si legge che in punto di morte i buoni Epicurei sono in grado di ripercorrere con estrema acutezza il trascorso godimento di ogni bene e pensare alla perfetta insensibilità che sta per coglierli, come se non avessero mai abbandonato nemmeno per un istante l'ἐπιβολή (ὡσεὶ μηδὲ τὸν ἐλάχιστον χ[ρ]ό|ν[ο]ν ἐγλείπουσαν ἔσχον τὴν ἐπιβολήν, 24–25 Delattre).[783] Quest'applicazione non può che ricordare, a mio avviso, quella κυριωτάτη ἐπιβολή con cui Epicuro, nel paragrafo 36 dell'*Epistola a Erodoto*, sembra designare una sorta di applicazione "suprema" o "superiore" indirizzata alla *verità* delle cose,[784] venutasi a formare attraverso il continuo ricorso nella memoria all'insieme delle dottrine principali (τῶν ὁλοσχερωτάτων τύπων).

Una terza (e ultima) occorrenza della locuzione *animi iniectus* è presente, sempre nel libro II, al verso 1080, a condizione che si scelga di accogliere l'emendazione proposta da Lipsius, il quale corregge *indice mente* riportato dai codici con *inice mentem*.[785] Sempre nel tentativo di dimostrare al proprio destinatario l'esistenza di un numero illimitato di mondi, Lucrezio lo esorta a rivolgere l'*animus* al mondo degli esseri animati:

781 Tsouna 2016b, 213. Si veda ora anche Tsouna 2021, 188.

782 Tsouna 2016b, 213. Si veda anche Sedley 2018a, 115.

783 Su questo passo si rimanda a Armstrong 2004, spec. 49–54.

784 Cfr. anche la ἀθρόα ἐπιβολή, l'"applicazione complessiva", che compare, sempre nella lettera a Erodoto, al paragrafo 35 (su cui si veda Tsouna 2021, 196–198). La medesima espressione si ritrova in diversi luoghi delle *Enneadi* di Plotino (cfr. per es. *Enn*. 3.7.1, 4.4.1), in cui sembra rivestire la stessa funzione ascrittale da Epicuro (da cui, *forse*, la ereditava).

785 Espressione che riecheggia, fra l'altro, l'*iniciens animus* di Cic. *Nat. D*. 1.54, su cui si veda *supra*, 267.

… in primis animalibus inice mentem: 1080
inuenies *sic montiuagum genus esse ferarum,*
sic hominum geminam prolem, sic denique mutas
squamigerum pecudes et corpora cuncta uolantum.
quapropter caelum ***simili ratione*** *fatendumst*
terramque et solem lunam mare, cetera quae sunt, 1085
non esse unica, sed numero magis innumerali …

(1080) … Anzitutto *inice mentem*[786] agli esseri animati: / così vedrai generata la stirpe delle fiere che vagano sui monti, / così la progenie degli uomini, così infine i muti branchi / dei pesci squamosi e tutti i corpi dei volatili. / Allo stesso modo bisogna quindi ammettere che il cielo / (1085) e la terra e il sole, la luna, il mare e tutte le altre cose esistenti, / non sono unici, ma piuttosto in numero innumerabile … (*DRN* 2.1080–1086).

Come si apprende da alcuni termini chiave presenti in questi versi (*inuenies*, *simili ratio*), ci troviamo dinnanzi a un'applicazione di quello che, per Lucrezio, è il principale strumento di accesso all'invisibile, l'inferenza per analogia: l'osservazione di un fenomeno che si verifica al livello degli esseri viventi permette il "salto", il passaggio (μετάβασις) a τὰ ἄδηλα[787] (inerenti, in questo caso, il piano cosmologico). Nulla di ciò che popola la nostra esperienza è mai "unico": tutto appartiene a una determinata classe, della quale esistono innumerevoli esemplari. Lo stesso deve valere per il sole, la luna e il cielo, dei quali devono necessariamente esistere, altrove, degli altri esemplari:[788] al cosmo si applicano le medesime leggi che risultano valide per le entità che lo abitano,[789] poiché essi sono governati – insiste Lucrezio – da una *similis ratio* (2.1084), di modo che ciò che vediamo valere nel caso delle specie animali, deve valere anche per il sole, la luna, la terra e il cielo (e quindi per il numero di mondi esistenti).[790] Nello studio delle realtà che sfuggono alla percezione diretta, infatti, i fenomeni, là dove accuratamente selezionati e vagliati, *in primis* mediante l'operare dell'ἐπιλογισμός[791] e di alcune

786 Preferisco mantenere la dicitura latina in quanto, come chiarirò a breve, l'atto che essa descrive non si riduce, come suggerito dalla traduzione di Smith, a un semplice "dirigere l'attenzione" («direct your attention»).

787 Cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.24–26, 396, 8.140, 319; *Pyr.* 2.96.

788 Non è difficile scorgere, in questi versi, l'applicazione del principio di ἰσονομία, dell'«uguaglianza distributiva» (Bailey 1947, vol. II, 969–970). Sul principio di ἰσονομία nell'Epicureismo si rinvia sicuramente a Isnardi Parente 1977 e Ioppolo/Sedley 2007, 155–166.

789 È qui in gioco il cosiddetto modello del μακράνθρωπος, per cui il mondo (sia esso il nostro o uno degli infiniti altri) è strutturato e funziona al modo di un essere umano. Sul tema si tengano in considerazione in modo particolare Schiesaro 1990, 72–83, e Segal 1998, 112–134.

790 Sulla funzione e l'importanza dell'espressione *similis ratio* impiegata da Lucrezio si veda Schiesaro 1990, 77.

791 Si veda *supra*, 196, con n. 577.

tesi fondamentali della dottrina del Giardino, sono in grado di offrire uno "sguardo" corretto e cogente su τὰ ἄδηλα, permettendoci di *vedere l'invisibile*.[792] L'atto di *inicere mentem* al mondo animale non è, dunque, un mero "considerare",[793] ma è già un cogliere una verità (l'infinità dei mondi) relativa a una dimensione che non è conoscibile altrimenti che mediante ἀναλογία (non diversamente da quanto si verifica in 2.740, in cui, lo si è visto, l'*animi iniectus* perviene alla comprensione, per via analogica, della corporeità degli atomi).

Come si evince anche da quest'ultimo caso trattato, l'*animi iniectus*/*iactus* non si limita, in Lucrezio, a rinviare a un atto di focalizzazione della mente, quale quello delineato ai versi 802–815 del libro IV del poema: qui, infatti, il poeta ci spiega che, al cospetto delle molteplici immagini in ogni istante disponibili, l'*animus* manifesta la capacità di concentrarsi e di selezionare un contenuto determinato, discernendolo distintamente, del tutto simile, in questo, all'aguzzamento della vista che ha luogo quando gli occhi «s'accingono a scorgere / cose che sono sottili» (*cum tenuia quae sunt* / […] *cernere coeperunt*), e «si tendono con sforzo e si preparano, / né senza ciò può accadere che discerniamo distintamente» (*contendere se atque parare,* / (810) *nec sine eo fieri posse ut cernamus acute?*, 807–810; cfr. anche Epic. *Hrdt*. 38, e Cic. *Nat. D.* 1.49).[794] Concepita in questo modo, la foca-

792 Il che riecheggia, mi pare, un passo del libro XXXIV del Περὶ φύσεως (*PHerc*. 1431, col. XI.1–7 Leone) in cui si legge: ὥστε καὶ | [π]ά[σας φ]ύσεις τὰς | [ἐ]κ [τῶν ἐπι]βολῶν | [τῶν ἐπὶ τ]ὸ ἀόρατον | ἥδ[η βαδ]ιζουσῶν ὀ|[ψ]όμ[ε]θ' ἃ[ν] εἰς ὁμοιό|[τ]ητα[ς] ἰδῶμεν («cosicché anche tutte le nature che sono colte dagli atti di applicazione che immediatamente procedono verso l'invisibile noi le vedremo, qualora guardiamo alle somiglianze»; trad. Leone 2020).

793 Di diverso parere è Robitzsch 2021, 13, secondo cui l'*inice mentem* «refers to any act of attention to something».

794 Con questo significato sono intese, mi pare, le espressioni ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ed [ἐπιβλητικῶς] τοῖς αἰσθητηρίοις che incontriamo in Epic. *Hrdt*. 50 (καὶ ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις). Recentemente, Konstan 2020 ha proposto di riferire l'avverbio ἐπιβλητικῶς presente in questo passo esclusivamente a τῇ διανοίᾳ, e non a τοῖς αἰσθητηρίοις, così che il senso delle parole di Epicuro sarebbe il seguente: «we receive a φαντασία either by way of an ἐπιβολή of thought or else by the αἰσθητήρια, without the element of projection in the latter case» (12). L'ἐπιβολή è così intesa da Konstan come la fase efferente (ἐκβάλλειν) di un meccanismo bidirezionale – comprendente una prima fase afferente (λαμβάνειν) – implicato dalle φαντασίαι mentali: «φαντασίαι in the mind are received from memory (or stored up images) and projected or emitted in turn to the sensory organ, by the same vessels along which the τύποι were originally transmitted to the animus» (13). Quando la φαντασία, nella quale Kostan individua il soggetto della ἐπιβολή, è "proiettata" verso il τύπος da cui ha avuto origine, essa può venir confermata (ἐπιμαρτύρεσις), se corrisponde all'impronta, oppure smentita (ἀντιμαρτύρεσις), qualora, a causa di una deviazione (διάληψις) da essa, non si verifichi una perfetta corrispondenza. Di conseguenza, Konstan (14–15) suggerisce di identificare «these things against which we project» (τινα καὶ ταῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν), menzionate da Epicuro in *Hrdt*. 51, con i τύποι con cui vengono confrontate le immagini mentali (e dai quali dipende la conferma o smentita della veracità delle stesse), e non con gli στερέμνια,

lizzazione della mente rimane, pur differenziandosene, inevitabilmente congiunta (συνημμένη) all'errore,[795] il che traspare a chiare lettere dalle parole dello stesso Epicuro, che in *Hrdt*. 50–51 riconosce nella φανταστικὴ ἐπιβολή la *condicio sine qua non* per la elaborazione di una ὑπόληψις che *può* rivelarsi *falsa*. E proprio questa, credo, potrebbe essere stata la motivazione che spinse il filosofo a *non* annoverarla tra i canoni del vero. Là dove invece, ovvero nelle tre occorrenze indagate, compare la locuzione *animi iniectus/iactus*, lo "slancio" dell'animo sembra funzionare come un canone di verità vero e proprio, autonomo, separato dalla prolessi, e simile a una sorta di visione perspicua – talvolta su base analogica, come nel caso di *DRN* 2.1080 e di 2.740, talvolta persino valicando il supporto fornito dalle procedure inferenziali –, cui fa seguito il coglimento di verità imprescindibili, concernenti realtà ἄδηλα e non direttamente carpibili dai sensi, in vista del conseguimento dell'ἀταραξία e, dunque, della felicità. Proprio questo è, almeno secondo me, il significato della locuzione che funge da minimo comun denominatore delle tre occorrenze (per molti aspetti non del tutto sovrapponibili tra loro), significato che mi pare sufficiente a garantire lo statuto di criterio di verità a tutti gli effetti dell'*animi iactus/iniectus*. In questo senso, il dettato lucreziano potrebbe costituire una almeno parziale conferma della dichiarazione laerziana per cui furono gli Epicurei (e *non* Epicuro) ad annoverare le φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας tra i criteri di verità (Diog. Laert. 10.31).[796]

o, più precisamente, con gli εἴδωλα che da essi incessantemente si distaccano. Come ho provato a mostrare in Rover 2022 (114–121, a cui mi sia concesso di rinviare per una discussione maggiormente approfondita delle tesi di Konstan), reputo che tanto le righe 2–3 di *Hrdt*. 51 (ove Epicuro fa riferimento alle φαντασίαι che si colgono (λαμβανομένων) κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων, lasciando intendere che le ἐπιβολαί possano riferirsi tanto alla mente quanto agli "altri criteri"), quanto ciò che si evince da *Hrdt*. 38 (in cui le παροῦσαι ἐπιβολαί – le applicazioni "presenti" – vengono riferite tanto alla διάνοια (εἴτε διανοίας), quanto a qualunque altro criterio (εἴθ'ὅτου τῶν κριτηρίων)), dimostri che le "applicazioni" concernono non soltanto l'organo–mente, ma anche gli altri sensi. Il che mi pare ulteriormente confermato dai versi 802–815 del libro IV di Lucrezio.

795 Su questo punto si rimanda a Masi 2020.

796 Si vedano anche Tsouna 2016b, 214–215, e Sedley 2018a, 113–115.

Conclusioni

Con il presente studio si è cercato di offrire una ricostruzione delle diverse componenti della canonica epicurea a partire dal *DRN* di Lucrezio. La trattazione è stata ripartita in due macroparti, dedicate, rispettivamente, alla sensazione e alle diverse problematiche a essa connesse (Parte Prima), e alle affezioni, alle prolessi e agli "slanci" dell'animo (Parte Seconda). Per ricapitolare, in maniera concisa, i contenuti della ricerca, e provare a fornire, per quanto possibile, un quadro generale dei risultati raggiunti, richiamo, di seguito, quelli che ritengo essere, in relazione a ciascuna delle due sezioni, gli aspetti maggiormente rivelativi della fedeltà *non dogmatica* che lega Lucrezio alle dottrine del Maestro.

Per quanto riguarda lo statuto veritativo posseduto dal *sensus*, la Parte Prima dello studio ha rivelato una coesistenza, nel poema di Lucrezio, di due tendenze distinte, affatto conciliabili. Si è infatti mostrato che se, da un lato, il poeta sembra preservare il potere radicale e infallibile che Epicuro riconosceva alla αἴσθησις, dall'altro, egli introduce, in maniera quasi sommessa, delle strategie volte a difendere la sensazione epicurea in un contesto culturale cambiato, in cui essa veniva considerata come un criterio ancor meno attendibile della già problematica καταληπτικὴ φαντασία stoica. In questo senso, si è mostrato come il poeta sembri sforzarsi di ridefinire con maggior rigore il primo e più fondamentale canone del vero epicureo, sin tanto da renderlo "idoneo", pur senza snaturarlo, a partecipare al dibattito gnoseologico innescato dall'Accademia cosiddetta scettica, impegnata ad oppugnare ogni pretesa di cogliere in maniera veridica e sicura la realtà esterna.

Risultato solo apparentemente collaterale di questa Parte Prima è stato, poi, l'aver constatato il ruolo cruciale giocato da Aristotele (specialemente dall'Aristotele delle opere psicologiche) in relazione ai versi di Lucrezio, tanto a livello di fisiologia e risvolti materiali del *sensus*, quanto, in termini marcatamente polemici, sul piano dello statuto stesso del primo criterio del vero.

Nella Parte Seconda, trattando il tema di *voluptas* e *dolor*, si è indagata l'ipotesi che il poeta, implementando un'istanza già rintracciabile in Epicuro, concepisse le affezioni come criteri del vero secondo due accezioni distinte. Da un lato, al loro grado "zero", piacere e dolore agiscono come criteri in quanto informano sulla congruenza tra la nostra struttura atomica e quella dei corpi esterni che ci colpiscono. Dall'altro, quando vengono considerati in connessione all'operare del νήφων λογισμός o sobrio calcolo razionale, diventano criteri adibiti alla discriminazione (κρίνεσθαι) delle scelte e delle ripulse (τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς; Diog. Laert. 10.34 = 260 Usener). Si è suggerito, in particolare, di intravedere, sullo sfondo dell'importanza attribuita da Lucrezio alle affezioni al grado "zero", un prolungamento della pole-

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-016

mica, probabilmente inaugurata da Epicuro, con la scuola cirenaica, che negava ai πάθη qualunque possibilità di accesso alla realtà esterna. I passi del poeta presi in esame hanno confermato il ruolo detenuto da piacere e dolore in quanto criteri di verità relativi al mondo esterno: «[N]o matter how the subject conceive of the object that is the source of a pleasant experience, there is always some veridical pleasant experience on which we can rely».[797] Certo, una verità assai più circoscritta e qualificata rispetto a quella garantita dalle affezioni dei Cirenaici, ma tale da ridurre l'incolmabile divario tra la nostra esperienza e la realtà esterna da quest'ultimi postulato.

L'analisi delle occorrenze dei termini *notitia* e *notities* presenti nel poema ha dimostrato come Lucrezio sembri tradurre fedelmente il concetto di πρόληψις coniato da Epicuro, preservandone l'origine rigorosamente empirica e senza alcuna "deviazione" in direzione della ἔννοια stoica. Anche nel caso della prolessi, tuttavia, si è visto come la conformità al dettato del Maestro non debba indurre a negligere gli aspetti di marcata originalità e autonomia contenuti nella proposta del discepolo. L'elemento di maggior rilievo, su questo fronte, risiede nel reiterato ricorso, da parte di Lucrezio, ai concetti di *notitia*/*notities* con l'intento precipuo di confutare la posizione del suo avversario (o dei suoi avversari) del momento, così da lasciar emergere la verità della sua prospettiva, o, meglio, della prospettiva insegnata dal Epicuro.

La questione della prolessi ha fornito l'occasione per lo svolgimento di alcune riflessioni, per così dire, *a latere*, intorno alla concezione lucreziana del linguaggio. Muovendo dalla *notitia utilitatis* del linguaggio, si è mostrato come Lucrezio si opponga a qualunque posizione che pretenda di "astrarre" il linguaggio dalla natura e, da ultimo, dalla sensazione (si pensi al rimprovero rivolto, in *DRN* 1.690–695, a Eraclito, che nel combattere i sensi, affermando che nulla esiste che sia reale ad eccezione del fuoco, non si ravvede di inficiare ciò «da cui egli stesso apprese questo che chiama fuoco»),[798] senza per questo omettere, come si è spesso ritenuto, l'aspetto convenzionale della lingua, che diviene, anzi, ciò che caratterizza per natura la maniera di esprimersi degli esseri umani.

Il vaglio della relazione tra il concetto epicureo di ἐπιβολή e quelli lucreziani di *animi iniectus*/*iactus* e *inice mentem* (*DRN* 2.740, 1047, 1080) ha mostrato che quest'ultimi, quando esplicitamente menzionati, non si limitano a indicare una capacità di selezione delle immagini posseduta dalla mente, come accade in *DRN*

797 Warren 2013, 98.

798 *DRN* 1.690–695: *Dicere porro ignem res omnis esse neque ullam* / *rem ueram in numero rerum constare nisi ignem,* / *quod facit hic idem, perdelirum esse uidetur.* / *nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat* / *et labefactat eos, unde omnia credita pendent,* / (695) *unde hic cognitus est ipsi quem nominat ignem:* / *credit enim sensus ignem cognoscere uere.*

4.802–815. Sganciandolo completamente dall'errore associato (cfr. συνημμένη) alla φανταστικὴ ἐπιβολή (*schol*. in Epic. *Hrdt*. 50), Lucrezio eleva l'*animi iniectus*/*iactus* a canone di verità vero e proprio e autonomo. Affine alla κυριωτάτη ἐπιβολή di Epic. *Hrdt*. 36, lo "slancio dell'animo" lucreziano riflette il valore ascritto all'ἐπιβολή nella chiusa del libro IV del *De morte* di Filodemo (*PHerc*. 1050, col. 118.15–25 Delattre = col. 39.15–24 Henry), contribuendo a validare l'affermazione di Diogene Laerzio secondo cui furono gli Epicurei (e *non* Epicuro) ad annoverare le φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας tra i criteri di verità (10.31).

Per concludere, l'epicureismo di Lucrezio, come spero di esser riuscita a mostrare nel corso di questo studio, non si presenta mai come una deviazione netta e radicale dall'insegnamento originario del Maestro. Il pensiero di Lucrezio rimane, in questo senso, perfettamente "ortodosso" (pur riconoscendo i limiti intrinseci a tale etichetta, soprattutto in riferimento alle scuole filosofiche antiche, luoghi di discussione e dibattito franco).[799] Per apprezzarne l'originalità – pur nella fedeltà ai precetti della scuola di appartenenza –, occorre saper guardare alle *sfumature*, le quali rivelano un filosofo certamente legato al magistero di Epicuro (che il poeta, come o ancor più degli altri membri del Κῆπος, non manca di venerare),[800] ma anche capace di pensare e rielaborare *autonomamente* materiali provenienti tanto dalla tradizione epicurea quanto da scuole, posizioni e insegnamenti altri rispetto

799 Dibattito che aveva luogo non solo tra scuole (e, quindi, con interlocutori *esterni*), ma anche tra gli adepti e gli esponenti di una stessa scuola. E il Giardino non fa eccezione (basti pensare, del resto, oltre al caso di Timasagora di cui s'è parlato, alle discussioni che ebbero luogo tra Epicuro e Metrodoro, testimonianza delle quali è contenuta, come si è avuto modo di appurare, nel libro XXVIII del Περὶ φύσεως). Sull'argomento segnalo Ioppolo 1980a, che, trattando la questione della "eterodossia" di Aristone di Chio (il quale, come annotato sin da subito dalla studiosa, «si staccò dalla scuola stoica durante la direzione di Cleante [...] non per fondare una nuova scuola, ma perché riteneva di essere il vero erede dello Stoicismo di Zenone nella sua formulazione primitiva», 22), indaga il tema delle discussioni intrastoiche (si ricordi che nello stesso periodo di Aristone di Chio visse e operò un altro pensatore, Erillo di Cartagine, che, pur essendo membro della Stoa, esibì una posizione considerata poco ortodossa rispetto ai canoni della scuola; si veda Ioppolo 1985); rinvio poi a specialmente a Falcon 2017 per una limpida ed efficace panoramica sui dibattiti e le discussioni interne al Peripato; ai volumi di Berti 2012 e Forcignanò 2017 per quanto concerne il fronte dell'Accademia: il primo dedicato al tema del συμφιλοσοφεῖν che caratterizzò la scuola di Platone; il secondo, invece, specificamente incentrato sui dibattiti intorno alla dottrina delle idee che ebbero luogo sia con Platone ancora in vita, sia, e ancor più, con i suoi allievi diretti. Per una prospettiva più generale sull'argomento rinvio, infine, all'opera di Cambiano 2013 (in merito alla quale si veda anche Spinelli 2014).

800 Sulla venerazione degli Epicurei verso il fondatore si vedano Sedley 1989b, 97–119, e Clay 1983a, 255–279, attento, in particolare, all'atteggiamento venerativo manifestato dai καθηγεμόνες.

ad essa. E l'adozione, per usare un'espressione wittgensteiniana, di una *dieta unilaterale*,[801] che pretenda di costringere ogni aspetto dei versi del *DRN* entro i ristretti confini di un'unica interpretazione, riconducendo la filosofia di Lucrezio a quella del fondatore del Giardino, e trascurando o, peggio, soffocando, in questo modo, qualunque istanza appaia implicare una soluzione differente, non può che rivelarsi, pur nella sua massima economicità esplicativa, affatto limitante. Poiché, se è certo vero che si comprende Lucrezio solo avendo dinnanzi Epicuro, è altrettanto vero che lo si comprende realmente e sino in fondo esclusivamente se tra maestro e discepolo si interpongono all'incirca due secoli di acceso (e proficuo) dibattito filosofico.

801 Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, I, § 593.

Abbreviazioni

DK	Hermann Diels und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I–II von H. Diels, Band III Wortregister von W. Kranz, Stellen–und Namenregister von H. Diels, Berlin 1956 (I ed. Berlin 1903; trad. it. 2 voll. a cura di G. Giannantoni, Roma–Bari 1981).
Dox.	Hermann Diels (collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit), *Doxographi Graeci*, Berlin–Leipzig 1929 (I ed. Berlin 1879; trad. it. di L. Torraca, Padova 1961).
DRN	*De rerum natura*
LM	A. Laks and G.W. Most (eds.), *Early Greek Philosophy*, 9 vols., Cambridge (MA) 2016.
MR	J. Mansfeld and D. Runia (eds.), *Aëtiana V: An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, 4 vols., Leiden 2020.
SSR	Gabriele Giannantoni (collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli 1990.
SVF	Hans von Arnim (collegit), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig 1903–1905; 4 vol. quo Indices continentur, conscripsit M. Adler, Leipzig 1903–1924 (rist. Milano 2002, con trad. it. di R. Radice).
Usener	Hermann Usener (edidit), *Epicurea*, Lipsiae 1887 (rist. Roma1963; Stutgardiae 1966 e, con trad. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2002; trad. it. di L. Massa Positano, senza testo greco a fronte, Padova 1969).

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-017

Bibliografia

Alessandrelli 2013: Michele Alessandrelli, *Il problema del ΛΕΚΤΟΝ nello stoicismo antico: Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze.

Alesse 1989: Francesca Alesse, *La dottrina delle προλήψεις nello Stoicismo antico*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» 44.4, 629–645.

Alesse 2008: Francesca Alesse, *Alcuni aspetti del concetto stoico di sostanza e identità dell'individuo*, in: «Χώρα» 6, 127–142.

Alesse 2012: Francesca Alesse, *L'*Epinomide *e la Stoa*, in: Francesca Alesse, Franco Ferrari e Maria Cristina Dalfino (a cura di), Epinomide. *Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli, 201–234.

Alesse 2018: Francesca Alesse, *La rappresentazione catalettica nella Stoa post–crisippea*, in: «Lexicon Philosophicum», Special Issue: *Hellenistic Theories of Knowledge*, edited by Francesco Verde and Massimo Catapano, Rome, 145–168.

Alesse/Fermani/Maso 2017: Francesca Alesse, Arianna Fermani e Stefano Maso (a cura di), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma

Algra 2000: Keimpe Algra, *The Treatise of Cleomedes and Its Critique of Epicurean Cosmology*, in: Michael Erler und Robert Bees (Hrsgg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit, Akten der 2. Tagung der Karl–und–Gertrud–Abel–Stiftung vom 30. September–3. Oktober 1998 in Würzburg*, Stuttgart, 164–189.

Algra/Barnes/Mansfeld/Schofield 1999: Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, and Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge.

Algra/Koenen/Schrijvers 1997: Keimpe Algra, Mieke H. Koenen, and Piet H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*, Amsterdam.

Allen 1994: James Allen, *Academic Probabilism and Stoic Epistemology*, in: «The Classical Quarterly» 44.1, 85–113.

Allen 1997: James Allen, *Carneadean Argument in Cicero's* Academic Books, in: Inwood/Mansfeld 1997, 217–256.

Allen 1998: James Allen, *Epicurean Inferences. The Evidence of Philodemus* De signis, in: Jyl Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, 307–349.

Allen 2001: James Allen, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford.

Allen 2003: James Allen, *Experience as a Source and Ground of Theory in Epicureanism*, in: «Apeiron» 37, 89–106.

Allen 2022: James Allen, *Radicalism and Moderation in the New Academy*, in: «Phronesis» 67, 133–160.

Angeli 1983: Anna Angeli, *Il pensiero logico*, in: *SYZETESIS (ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ): Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli, vol. II, 612–616.

Angeli 1988: Anna Angeli (a cura di), *Filodemo: Agli amici di scuola*, Napoli.

Annas/Barnes 1985: Julia Annas and Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism*, Cambridge.

Armstrong 2004: David Armstrong, *All Things To All Men: Philodemus' Model of Therapy and the Audience of* De Morte, in: John Thomas Fitzgerald, Dirk D. Obbink, and Glenn Stanfield Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden, 15–54.

Aronadio 1996: Francesco Aronadio (a cura di), *Platone*, *Cratilo*, Roma–Bari.

Arrighetti 1952: Graziano Arrighetti, *Sul valore di ἐπιλογίζομαι, ἐπιλογισμός, ἐπιλόγισις nel sistema epicureo*, in: «La parola del passato» 7, 119–144.

Arrighetti 1973: Graziano Arrighetti (a cura di), *Epicuro: Opere*, Torino (nuova ed. rivista ed ampliata).

Arrighetti 1977: Graziano Arrighetti, *Frammenti del libro undicesimo* Della natura *di Epicuro (*PHerc. *1042)*, in: «Cronache Ercolanesi» 7, 5–8.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

https://doi.org/10.1515/9783111595344-018

Arrighetti 1979: Graziano Arrighetti, *Un passo dell'opera* Sulla natura *di Epicuro, Democrito e Colote*, in: «Cronache Ercolanesi» 9, 5–10.
Arrighetti 2010: Graziano Arrighetti, *Epicuro, la κυρία λέξις e i πράγματα*, in: «Cronache Ercolanesi» 40, 17–22.
Arrighetti/Cantarella 1972: Graziano Arrighetti e Raffaele Cantarella, *Il libro* Sul tempo *(*PHerc. *1413) dell'opera di Epicuro* Sulla natura, in: «Cronache Ercolanesi» 2, 5–46.
Asmis 1984: Elizabeth Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca–London.
Asmis 1999: Elizabeth Asmis, *Epicurean Epistemology*, in Algra/Barnes/Mansfeld/Schofield 1999, 260–294.
Asmis 2016: Elizabeth Asmis, *Lucretius' Reception of Epicurus*: De rerum natura *as a Conversion Narrative*, in: «Hermes» 144, 239–261.
Atherton 2005: Catherine Atherton, *Lucretius on What Language Is Not*, in: Frede/Inwood 2005, 101–138.
Atherton 2009: Catherine Atherton, *Epicurean Philosophy of Language*, in: Warren 2009, 197–215.
Auvray-Assayas 1997: Claire Auvray-Assayas, *L'évidence de la sensation épicurienne: le témoignage de Cicéron*, in: Lévy/Pernot 1997, 157–175.
Lévy/Pernot 1997: Carlos Lévy et Laurent Pernot (éds.), *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris.
Bächli/Graeser 1995: Andreas Bächli und Andreas Graeser, *Kommentierende Anmerkungen*, in: Christoph Schäublin, Andreas Graeser und Andreas Bächli (Hrsgg.), *Marcus Tullius Cicero, Akademische Abhandlungen. Lucullus*, Hamburg, 195–310.
Bailey 1926: Cyril Bailey (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford (rist. with an Introduction by Irwin Edman, New York 1947; Hildesheim–New York 1970).
Bailey 1928: Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford (rist. New York 1964).
Bailey 1947: Cyril Bailey (ed.), *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex, Edited with Prolegomena*, *Critical Apparatus, Translation and Commentary*, 3 vols., Oxford.
Bakker 2016: Frederik A. Bakker, *Epicurean Meteorology*, Leiden–Boston.
Baltussen 2003: Han Baltussen, *Early Reactions to Plato's* Timaeus*: Polemic and Exegesis in Theophrastus and Epicurus*, in: Robert W. Sharples and Anne Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to Plato's* Timaeus, London, 49–71.
Baltussen 2016: Han Baltussen, *The Peripatetics: Aristotle's Heirs 322 BCE – 200 CE*, London–New York.
Barigazzi 1958: Adelmo Barigazzi, *Cinetica degli ΕΙΔΩΛΑ nel* ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ *di Epicuro*, in: «La Parola del Passato» 13, 249–276.
Barigazzi 1969: Adelmo Barigazzi, *Épicure et le Scepticisme*, in: *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 286–293.
Barnes 1989: Jonathan Barnes, *Antiochus of Ascalon*, in: Griffin/Barnes 1989, 51–96.
Barnes 2015: Jonathan Barnes, *Mantissa: Essays in Ancient Philosophy IV*, edited by Maddalena Bonelli, Oxford.
Barney 1992: Rachel Barney, *Appearances and Impressions*, in: «Phronesis» 37, 283–313.
Beghini 2019: Andrea Beghini, *Il caso "Crantore". Contributo alla storia dell'Academia ellenistica*, in: «Antiquorum Philosophia» 13, 101–125.
Bellardi 1975: Giovanni Bellardi (a cura di), *Le Orazioni di M. Tullio Cicerone*, 3 voll., vol. III, *dal 57 al 52 a.C.*, Torino, 541–617.
Bénatouïl 2016: Thomas Bénatouïl, *Aristotle and the Stoa*, in: Falcon 2016, 56–75.
Bénatouïl/Ierodiakonou 2018: Thomas Bénatouïl and Katerina Ierodiakonou (eds.), *Dialectic after Plato and Aristotle*, Cambridge.

Beretta 2015: Marco Beretta, *La rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell'antica Roma*, Roma.
Berti 2005: Enrico Berti, *Il dio di Aristotele*, in: «Humanitas» 60.4, 732–750.
Berti 2010: Enrico Berti (a cura di), *Aristotele: Protreptico. Esortazione alla filosofia*, Torino.
Berti 2012: Enrico Berti, Sumphilosophein. *La vita nell'Accademia di Platone*, Bari (I ed. 2010).
Berti 2016: Enrico Berti, Recensione di Vegetti/Ademollo 2016, in: «Elenchos» 37. 1–2, 250–259.
Berti 2017: Enrico Berti (a cura di), *Aristotele, Metafisica*, Bari–Roma.
Bett 1989: Richard Bett, *Carneades'* Pithanon*: A Reappraisal of its Role and Status*, in: «Oxford Studies for Ancient Philosophy» 7, 59–94.
Bett 2000: Richard Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford.
Bignone 1920: Ettore Bignone (a cura di), *Epicuro: Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari (rist. Roma 1964).
Bignone 1973: Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Presentazione di Vittorio E. Alfieri, 2 voll., Firenze (rist. con Nota bio–bibliografica e aggiornamento editoriale di Giuseppe Girgenti, Milano 2007).
Blank 2007: David Blank, *The Life of Antiochus of Ascalon in Philodemus' History of the Academy and a Tale of Two Letters*, in: «Zeitschrift für Philosophie und Epigraphik» 162, 87–93.
Bloch 1993: Olivier Bloch, *Le contre–platonisme d'Épicure*, in: Monique Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, vol. I: *Le platonisme dévoilé*, Paris, 85–102.
Bodeüs 1992: Richard Bodeüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Québec–Paris.
Bollack/Laks 1976: Jean Bollack et André Laks (éds.), *Études sur l'Épicurisme antique*, Villeneuve d'Ascq.
Bonazzi 2007a: Mauro Bonazzi, *Enesidemo ed Eraclito*, in: «Rhizai» 4.2, 329–338.
Bonazzi 2007b: Mauro Bonazzi, *I Sofisti*, Roma.
Bonazzi 2010: Mauro Bonazzi, Recensione di Dyson 2009, in: «Méthexis» 23, 172–176.
Bonazzi 2016: Mauro Bonazzi, *Il senso del passato: Antioco e il I sec. a.C.*, in: Spinelli 2016b, 197–204.
Bonazzi/Celluprica 2005: Mauro Bonazzi e Vencenza Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli.
Bos 1991: Abraham P. Bos, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, trad. it. di Enrico Peroli, Milano (ed. or. *Cosmic and Meta–Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Leiden 1989).
Bourbon 2019: Marion Bourbon, *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*, Turnhout.
Bowen/Todd 2004: Alan C. Bowen and Robert B. Todd (eds.), *Cleomedes' Lectures on Astronomy. A Translation of* The Heavens, *with an Introduction and Commentary*, Berkeley.
Bown 2016: Alexander Bown, *Epicurus on Truth and Falsehood*, in: «Phronesis» 61, 463–503.
Boyancé 1952: Pierre Boiancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, in: «Revue des Études grecques» 65, 312–350.
Boyancé 1958: Pierre Boiancé, *La théorie de l'âme chez Lucrèce*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 17, 30–49.
Boyancé 1970: Pierre Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia (ed. or. *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris 1963).
Boys-Stones 2012: George R. Boys-Stones, *Antiochus' Metaphysics*, in: Sedley 2012a, 220–236.
Brancacci 1990: Aldo Brancacci, Oikeios logos. *La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
Brieger 1894: Adolphus Brieger (ed.), *T. Lucreti Cari, De rerum natura libri VI*, Lipsiae.
Brittain 2001: Charles Brittain (ed.), *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford.
Brittain 2006: Charles Brittain (ed.), *Cicero*, *On Academic Scepticism*, Indianapolis–Cambridge.
Brittain 2012: Charles Brittain, *Antiochus' Epistemology*, in: Sedley 2012a, 104–130.

Brunschwig 1994: Jacques Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 21–38 (rist. di: Jacques Brunschwig, *Épicure et le problème du « langage privé »*, in: «Revue des Sciences Humaines» 163, 1977, 157–177).
Burnyeat (*unpublished*): Myles Burnyeat, *Carneades was no Probabilist*.
Burnyeat 1976: Myles Burnyeat, *Protagoras and Self–Refutation in Later Greek Philosophy*, in: «Philosophical Review» 85, 44–69 (rist. in: Burnyeat 2012, vol. I, 3–26).
Burnyeat 1978: Myles Burnyeat, *The Upside–down Back–to–front Sceptic of Lucretius IV 472*, in: «Philologus» 122, 197–206 (rist. in: Burnyeat 2012, vol. I, 48–59).
Burnyeat 1997: Myles Burnyeat, *Antipater and Self–Refutation: Elusive Arguments in Cicero's* Academica, in: Inwood/Mansfeld 1997, 277–310.
Calcante 2000: Cesare M. Calcante (a cura di), *Cicerone, La natura divina*, Milano (I ed. 1992).
Cambiano 1998: Giuseppe Cambiano, *Archimede meccanico e la meccanica di Archita*, in «Elenchos» 19, 291–324 (rist. in: Giuseppe Cambiano, *Figure, macchine, sogni. Saggi sulla scienza antica*, Roma 2006, 147–174).
Cambiano 2011: Giuseppe Cambiano, *Speusippo e la percezione scientifica*, in: «Antiquorum Philosophia» 11, 99–117.
Cambiano 2013: Giuseppe Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Bologna.
Campbell 2003: Gordon Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on* De Rerum Natura *Book Five, Lines 772–1104*, Oxford.
Cannavò 2014: Fabio Cannavò (a cura di), *Aristotele*, *Retorica*, Milano.
Canone 2015: Eugenio Canone (a cura di), *Anima–corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Firenze.
Capasso 1976: Mario Capasso, *L'opera polistratea sulla filosofia*, in: «Cronache Ercolanesi» 6, 81–86.
Capasso 1988: Mario Capasso, *Un libro filodemeo in due esemplari*, in: «Cronache Ercolanesi» 18, 139–148.
Cappello 2019: Orazio Cappello, *The School of Doubt. Skepticism, History and Politics in Cicero's* Academica, Leiden.
Carbone 2002: Andrea L. Carbone (a cura di), *Aristotele, L'anima e il corpo*: Parva naturalia, Milano.
Carlozzo 1995: Giuseppe Carlozzo, *Il vedere come prova: l'accumulo di* verba videndi *nel poema di Lucrezio*, in: «Pan» 18–19, 83–89.
Casaglia 2020: Mario Casaglia (a cura di), *Aristotele, Protreptico. Esortazione alla filosofia*, Firenze.
Cassan 2023: Melania Cassan, Animus. *Studio sulla psicologia di Seneca*, Venezia.
Cassin/Narcy 1989: Barbara Cassin et Michel Narcy (éds.), *La décision du sens. Le livre Gamma de la* Métaphysique *d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris.
Castagnoli 2010: Luca Castagnoli, *Ancient Self–Refutation. The Logic and History of Self–Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge.
Castagnoli 2013: Luca Castagnoli, *Democritus and Epicurus on Sensible Qualities in Plutarch's* Against Colotes *3–9*, in: «Aitia [Online]» 3, https://journals.openedition.org/aitia/622 (seen 19.8.2024).
Caston 2019: Victor Caston, *Theophrastus on Perceiving*, in: «Rhizomata» 7.2, 188–225.
Catapano 2018: Massimo Catapano, *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, Amsterdam.
Cattanei 2011: Elisabetta Cattanei, *La notte, il cielo stellato, i numeri. Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro Λ della* Metafisica, in: «Humanitas» 66.4, 568–614.
Cavalli 2012: Riccardo Cavalli, *Il processo di ἐπαίσθησις presso gli Epicurei*, in: «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft» 36, 157–167.
Cavini 2009: Walter Cavini, Phantasma*: L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, in: «Medicina nei secoli» 21.2, 737–772.

Celluprica 1989: Vincenza Celluprica, *Diocle di Magnesia fonte della dossografia stoica in Diogene Laerzio*, in: «Orpheus» 10, 58–79.
Champion 2016: Craige B. Champion, *Carneades at Rome*: Philosophos Pragmatikos, in: «Mediterranean Antiquity» 19.1–2, 65–86.
Chappell 2006: Timothy D.J. Chappell, *Reading the περιτροπή*: Theaetetus *170c–171c*, in: «Phronesis» 51.2, 109–139.
Chilton 1962: Cecil W. Chilton, *The Epicurean Theory of the Origin of Language. A Study of Diogenes of Oenoanda, Fragments X and XI William*, in: «American Journal of Philology» 83, 159–167.
Clark 2017: Gillian Clark, *Philosophers' Pets: Porphyry's Partridge and Augustine's Dog*, in: Thorsten Fögen and Edmund Thomas (eds.), *Interactions between Animals and Humans in Graeco–Roman Antiquity*, Berlin–Boston, 139–157.
Classen 1986: Carl Joachim Classen (Hrsg.), *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim–Zurigo–New York.
Clay 1983a: Diskin Clay, *Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School*, in: *SYZETESIS (ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ): Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, vol. I, Napoli, 255–279 (rist. in: Diskin Clay, Paradosis *and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, 55–74).
Clay 1983b: Diskin Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca–London.
Concolino Mancini 1976: Adele Concolino Mancini, *Sulle opere polemiche di Colote*, in: «Cronache Ercolanesi» 6, 61–67.
Cornea 2011–2012: Andrei Cornea, *La prénotion d'Épicure est–elle d'inspiration platonicienne?*, in: «χώρα» 9–10, 203–216.
Corradi 2021: Michele Corradi, Qui capite ipse sua in statuit uestigia sese. *Lucrezio e lo scetticismo nel libro IV del* De rerum natura, in: «Elenchos» 42.2, 291–319.
Corsi 2017: Federico Giulio Corsi, *Il metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene d'Enoanda*, in: «Syzetesis» 4.2, 253–284.
Corsi 2021: Federico Giulio Corsi, *Epistemologia e scienza della natura in Diogene di Enoanda*, Diss., Sapienza Università di Roma.
Corsi 2022: Federico Giulio Corsi, *Epistemologia e scienza della natura in Diogene di Enoanda*, Suppl. a «Cronache Ercolanesi», Napoli.
Corti 2013: Aurora Corti, *È realmente esistita una polemica tra Arcesilao e la scuola epicurea?*, in: «Aitia [Online]» 3, http://aitia.revues.org/772 (seen 19.8.2024).
Corti 2014: Aurora Corti, *L'*Adeversus Colotem *di Plutarco: Storia di una polemica filosofica*, Leuven.
Corti 2015: Aurora Corti, *Ὁμοιοσχήμων e ὁμοιόμορφος. Alcune riflessioni sulle proprietà degli εἴδωλα nella dottrina di Epicuro*, in: Masi/Maso 2015, 83–107.
Couissin 1983: Pierre Couissin, *The Stoicism of the New Academy*, in: Myles Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 31–63 (ed. or. *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie*, in: «Revue d'Histoire de la Philosophie» 3, 1929, 241–276).
Crönert 1901: Wilhelm Crönert, *Die ΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen Inhalts aus der herculanensischen Bibliothek*, in: «Hermes» 36, 548–579 (rist. in: Wilhelm Crönert, *Studi Ercolanesi*, a cura di Enrico Livrea, Napoli 1975, 63–101).
Crönert 1906: Wilhelm Crönert (Hrsg.), *Kolotes und Menedemos*, Leipzig (rist. Amsterdam 1965).
D'Angelo 2001: Annamaria D'Angelo, *Epicuro, Περὶ χρόνου (*PHerc. *1413): nuove letture*, in: Isabella Andorlini (a cura di), *Atti del XXII congresso internazionale di papirologia*, *Firenze*, *23–29 agosto 1998*, Firenze, 321–329.
Daiber 1992: Hans Daiber, *The Meteorology of Theophrastus in Syriac and Arabic Translation*, in: Fortenbaugh/Gutas 1992, 166–293.

Fortenbaugh/Gutas 1992: William W. Fortenbaugh and Dimitri Gutas (eds.), *Theophrastus: His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*, New Brunswick–London.
Dal Pra 1950: Mario Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milano.
Dal Pra 1989: Mario Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, III edizione aggiornata, Roma–Bari (I ed. 1950; II ed. 1975).
De Falco 1923: Vittorio di Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Napoli.
De Lacy 1948: Phillip H. De Lacy, *Lucretius and the History of Epicureanism*, in: «Transactions of the American Philological Association» 79, 12–23.
De Lacy 1958: Phillip H. De Lacy, *Οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, in: «Phronesis» 3, 59–71.
De Lacy 1964: Estelle A. De Lacy, *The Empirical Metaphysics of Epicurus*, in: William L. Reese and Eugene Freeman (eds.), *The Hartshorne Festschrift: Process and Divinity: Philosophical Essays presented to C. Hartshorne*, LaSalle (Illinois), 377–401.
De Lacy/De Lacy 1978: Estelle A. De Lacy and Phillip H. De Lacy (eds.), *Philodemus: On Methods of Inference*, Naples.
De Sanctis 2013: Dino De Sanctis, *La salvezza nelle parole l'immagine del σώτηρ nel* Περὶ ραρρησίας *di Filodemo*, in: «Cronache Ercolanesi» 43, 63–71.
De Sanctis 2020: Dino De Sanctis, *Esprimere l'invisibile*, in: Leone/Masi/Verde 2020, 121–134.
De Sanctis 2022: Dino De Sanctis, Nota critica; Testo e traduzione dell'*Epistola a Pitocle* di Epicuro, in: Verde 2022a, 109–144.
De Sanctis/Spinelli/Tulli/Verde 2015: Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli e Francesco Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin.
Decleva Caizzi 1992: Fernanda Decleva Caizzi, *Aenesidemus and the Academy*, in: «Classical Quarterly» 42.1, 176–89.
Decleva Caizzi 2020: Fernanda Decleva Caizzi, *Pirroniana*, Milano.
Del Mastro 2013: Gianluca Del Mastro, *Frustula Herculanensia*, in: «Cronache Ercolanesi» 43, 125–138.
Del Mastro 2014a: Gianluca Del Mastro, *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*, Suppl. a «Cronache Ercolanesi», Napoli.
Del Mastro 2014b: Gianluca Del Mastro, *Filodemo e la lode di Zenone Sidonio: ΠΙΣΤΟΣ ΕΡΑΣΤΗΣ ΚΑΙ ΑΚΟΠΙΑΤΟΣ ΥΜΝΗΤΗΣ*, in: Marco Beretta, Francesco Citti e Alessandro Iannucci (a cura di), *Il culto di Epicuro: Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze, 89–109.
Del Mastro 2015: Gianluca Del Mastro, *Per la ricostruzione del I libro del trattato di Filodemo*, Contro coloro che si definiscono lettori dei libri *(*PHerc. *1005/862, 1485)*, in: «Cronache Ercolanesi» 45, 85–96.
Del Mastro 2019: Gianluca Del Mastro, *La scienza medica nei papiri ercolanesi*, in: Nicola Reggiani (ed.), *Greek Medical papyri: Text, Context, Hypertext*, Berlin–Boston, 193–206.
Del Re 1976: Raffaele Del Re (a cura di), *Marco Tullio Cicerone, Le dispute accademiche*, Milano.
Delattre 2007: Daniel Delattre (éd.), *Philodème de Gadara: Sur la musique, Livre IV*, 2 voll., Paris.
Delle Donne 2021: Carlo Delle Donne, *Note sul significato di* notitia/notities *in Lucrezio*, in: «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 149.1, 26–45.
Deufert 2019: Marcus Deufert (ed.), *Titus Lucretius Carus, De rerum natura*, Berlin.
DeWitt 1954: Norman W. DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis.
Di Martino 2001: Carla Di Martino, *Alle radici della percezione. Senso comune e sensazione comune in Aristotele*, De anima, *III. 1–2*, in: «Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 68, 7–26.
Di Piazza 2005: Salvatore Di Piazza, *Metodo e criterio dell'inferenza semiotica nel* De signis *di Filodemo*, in: «Studi filosofici» 28, 9–34.

Diano 1974: Carlo Diano, *Scritti epicurei*, Firenze.
Diels 1970: Hermann Diels (Hrsg.), *Philodemos*, Über die Götter*: erstes und drittes Buch*, 2 voll., Leipzig (ed. or. Berlin 1916–1917).
Dionigi 1994: Ivano Dionigi (a cura di), *Lucrezio: La natura delle cose*, trad. it. di Luca Canali, Milano.
Donini 1982: Pierluigi Donini, *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
Dorandi 1994: Tiziano Dorandi, *I frammenti di Anassarco di Abdera*, in: «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria» 59, 9–59.
Dorandi 1995a: Tiziano Dorandi, *Prolegomeni per una edizione dei frammenti di Antigono di Caristo*, in: «Rheinisches Museum für Philologie» 138, 347–368.
Dorandi 1995b: Tiziano Dorandi, *Novità su Anassarco*, *Prometheus* 21, 253–255.
Dorandi 1999a: Tiziano Dorandi (éd.), *Antigone de Caryste. Fragments*, Paris.
Dorandi 1999b: Tiziano Dorandi, *Chronology*, in: Algra/Barnes/Mansfeld/Schofield 1999, 31–54.
Dorandi 2005: Tiziano Dorandi, *Accessioni a Antigono di Caristo*, in: «Studi Classici e Orientali» 51, 119–124.
Dorandi 2014: Tiziano Dorandi, Recensione di Montarese 2012, in: «Klio» 96.1, 316–321.
Dorandi 2017: Tiziano Dorandi, *La nuova cronologia della "Villa dei Papiri" a Ercolano e le sorti della biblioteca di Filodemo*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft» 41, 181–203.
Dorandi 2019: Tiziano Dorandi, *Anaxarchus from Egypt to Herculaneum*, in: Christian Vassallo (ed.), *Presocratics and Papyrological Tradition: A Philosophical Reappraisal of the Sources*, Proceedings of the International Workshop held at the University of Trier (22–24 September 2016), Berlin–Boston, 473–488.
Dorandi *et al*. 1979: Tiziano Dorandi, Giovanni Indelli e Adele Tepedino Guerra, *Per la cronologia degli scolarchi epicurei*, in: «Cronache Ercolanesi» 9, 141–142.
Doty 1992: Ralph Doty, *The Criterion of Truth*, New York.
Drago 2007: Anna T. Drago (a cura di), *Aristeneto: Lettere d'amore. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Lecce.
Dyson 2009: Henry Dyson, Prolepsis *and* Ennoia *in the Early Stoa*, Berlin–New York.
Eckerman 2013: Chris Eckerman, *Lucretius' Self Positioning in the History of Roman Epicureanism*, in: «Classical Quarterly» 63, 785–800.
Erler 2003: Michael Erler, Exempla amoris. *Der epikureische ἐπιλογισμός als philosophischer Hintergrund der Diatribe gegen die Liebe in Lukrez* De rerum natura, in: Annick Monet (éd.), *Le Jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack, Travaux et recherches*, Lille, 147–162.
Erler 2010: Michael Erler, *Νήφων λογισμός: A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero greco*, in: «Cronache Ercolanesi» 40, 23–29.
Erler 2011: Michael Erler, *Autodidact and Student: On the Relationship of Authority and Autonomy in Epicurus and the Epicurean Tradition*, in: Fish/Sanders 2011, 9–28.
Ernout/Robin 1962: Alfred Ernout et Leon Robin (éds.), *Lucrèce: De rerum natura*, commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrèce et d'une traduction des Lettres et Pensées d'Épicure, 3 voll., Paris (I ed. 1925–1928).
Essler 2011a: Holger Essler, *Eine Auslegung Epikurs theologischer Schriften*, in: «Cronache Ercolanesi» 41, 13–25.
Essler 2011b: Holger Essler, *Glückselig und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem (mit einer Edition von* Pherc. *152/157, Kol. 8–10)*, Basilea.
Everson 1990: Stephen Everson, *Epicurus on the Truth of the Senses*, in: Stephen Everson (ed.), *Epistemology*, Cambridge, 161–183.

Falcon 2001: Andrea Falcon, *Corpi e movimenti. Studio sul* De caelo *di Aristotele e la sua tradizione mondo antico*, Napoli.
Falcon 2016: Andrea Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden.
Falcon 2017: Andrea Falcon, *Aristotelismo*, Torino.
Fellin 1997: Armando Fellin (a cura di), *Tito Lucrezio Caro, La natura*, Torino (I ed. 1963).
Ferrari 2005: Franco Ferrari (a cura di), *Platone, Le leggi*, traduzione di Franco Ferrari e Silvia Poli, Milano.
Ferrario 2000: Matilde Ferrario, *La nascita della filologia epicurea: Demetrio Lacone e Filodemo*, in: «Cronache Ercolanesi» 30, 53–61.
Ferrini 2008: Maria Fernanda Ferrini (a cura di), *[Aristotele]: I colori e i suoni*, Milano.
Festugière 1949: André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu cosmique*, Paris.
Fine 2008: Gail Fine, *Does Socrates Claim to Know that He Knows Nothing*?, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 35, 49–85.
Fine 2011: Gail Fine, *Concepts and Inquiry: Sextus and the Epicureans*, in: Morison/Ierodiakonou 2011, 90–114 (rist. in: Gail Fine, *The Possibility of Inquiry*: Meno*'s Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford, 345–368).
Fish/Sanders 2011: Jeffrey Fish and Kirk Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge.
Fleischer 2018: Kilian Fleischer, *Crantor of Soli – His Bequest and Funeral in Philodemus*' Index Academicorum *(*PHerc. *1021, col. 16.37 – col. S. 10)*, in: «Rheinisches Museum für Philologie» 161.2, 155–165.
Fleischer 2023: Kilian Fleischer (Hrsg.), *Philodem, Geschichte der Akademie*, Leiden.
Forcignanò 2017: Filippo Forcignanò, *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nell'Academia antica*, Milano.
Fortenbaugh *et al.* 1992: William Fortenbaugh, Pamela Huby, Dimitri Gutas, and Robert Sharples (eds.), *Theophrastus of Eresus, Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, Leiden–New York–Colonia.
Frede 1986: Michael Frede, *The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul*, in: Malcolm Schofield and Gisela Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, 93–110.
Frede 1987: Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis.
Frede 1994: Michael Frede, *The Stoic Notion of a* Lekton, in: Stephen Everson (ed.), *Language*, Cambridge, 109–128.
Frede/Inwood 2005: Dorothea Frede and Brad Inwood (eds.), *Language and Learning*. *Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge–New York.
Fronterotta 2007: Francesco Fronterotta (a cura di), *Platone, Sofista*, Milano.
Furley 1966: David J. Furley, *Lucretius and the Stoics*, in: «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 13, 13–33 (rist. in: Classen 1986, 75–95, e Furley 1989, 183–205).
Furley 1967: David J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomist*, Princeton.
Furley 1989: David J. Furley, *Cosmic Problems*, Cambridge.
Furley 1993: David J. Furley, *Democritus and Epicurus on Sensible Qualities*, in: Jacques Brunschwig and Martha Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind, Proceedings of the 5th Symposium Hellenisticum*, Cambridge, 72–94.
Gallo 2002: Italo Gallo, *Vita di Filonide epicureo (*PHerc. *1044)*, in: Italo Gallo (a cura di), *Studi di papirologia ercolanese*, Napoli, 59–205.
Galzerano 2019: Manuel Galzerano, *La fine del mondo nel* De rerum natura *di Lucrezio*, Berlin–Boston.

Galzerano 2022: Manuel Galzerano, *Reversing the Invention of* Religio*: Lucretius' First Eulogy of Epicurus (*DRN *1.62–79) and the Sisyphus–Fragment (D.–K. 88b25)*, in: «Lexicon Philosophicum» 9, 53–68.
Garani 2007: Myrto Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, London–New York.
Gastaldi/Zizza 2017: Silvia Gastaldi e Cesare Zizza (a cura di), *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, Pisa.
Gee 2020: Emma Gee, *The Rising and Setting Soul in Lucretius*, De Rerum Natura *3*, in: O'Rourke 2020, 195–216.
Giancotti 1994: Francesco Giancotti (a cura di), *Tito Lucrezio Caro, La natura*, Milano.
Giannantoni 1958: Gabriele Giannantoni, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze.
Giannantoni 1991: Gabriele Giannantoni, *La dialettica nel* Cratilo *platonico*, in: «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche» 102, 121–134.
Giannantoni 1994: Gabriele Giannantoni, *Epicurei e Stoici sul linguaggio*, in: *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli.
Giannatoni/Gigante 1996: Gabriele Giannatoni e Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19–26 maggio 1993*, 3 voll., Napoli.
Gigandet 1998: Alain Gigandet, *Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris.
Gigandet 2015: Alain Gigandet, *L'âme défaite: la théorie du sommeil dans l'Épicurisme*, in: Virginie Leroux, Nicoletta Palmieri et Christine Pigné (éds.), *Le sommeil, Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 85–96.
Gigandet 2020: Alain Gigandet, *Images oniriques et contrôle éthique des représentations dans Épicure*, Nat. *XXXIV*, in: Leone/Masi/Verde 2020, 47–58.
Gigandet/Morel 2007: Alain Gigande et Pierre-Marie Morel (éds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris.
Gigante 1976: Marcello Gigante, *I frammenti di Polemone Academico*, in: «Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti» 51, 91–144.
Gigante 1981: Marcello Gigante, *Scetticismo ed Epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli.
Gigante 1983: Marcello Gigante (a cura di), *Diogene Laerzio: Vite dei filosofi*, 2 voll., Roma–Bari.
Gigante 1991: Marcello Gigante, *Quelques précisions sur le scepticisme et l'épicurisme*, in: André-Jean Voelke (éd.), *Le scepticisme antique, Actes du Colloque International sur le scepticisme antique*, *Université de Lausanne*, *1–3 juin 1988*, Losanna, 69–83.
Gigante 1998: Marcello Gigante, *Aristone di Ceo biografo dei filosofi*, in: «Studi Classici e Orientali» 46.1, 17–23.
Gigante 1999: Marcello Gigante, Kepos *e* Peripatos*: Contributo alla storia dell'aristotelismo antico*, Napoli.
Gigante/Dorandi 1980: Marcello Gigante e Tiziano Dorandi, *Anassarco e Epicuro* Sul Regno, in: Francesco Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico. Atti del convegno internazionale di Catania, 18–21 aprile 1979*, Catania, 479–497.
Gill 2009: Christopher Gill, *Psychology*, in: Warren 2009, 125–141.
Giovacchini 2003: Julie Giovacchini, *Le refus épicurien de la définition*, in: «Les Cahiers Philosophique de Strasbourg» 15, 71–89.
Giovacchini 2012: Julie Giovacchini, *L'empirisme d'Épicure*, Paris.
Giussani 1896a: Carlo Giussani (a cura di), *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Volume primo: *Studi lucreziani*, Torino.
Giussani 1896b: Carlo Giussani (a cura di), *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Volume secondo: *Libro I e II*, Torino.

Giussani 1897: Carlo Giussani (a cura di), *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Volume terzo: *Libro III e IV*, Torino.
Giussani 1900: Carlo Giussani, *Note lucreziane*, Torino.
Giusta 1964: Michelangelo Giusta, *I dossografi di etica*, vol. 1, Torino.
Glidden 1979a: David K. Glidden, *Epicurus on Self–Perception*, in: «American Philosophical Quarterly» 16, 297–306.
Glidden 1979b: David K. Glidden, *Sensus and Sense Perception in the* De rerum natura, in: «California Studies in Classical Antiquity» 12, 155–181.
Glidden 1983: David K. Glidden, *Epicurean Semantics*, in: *SYZETESIS (ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ): Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli, vol. I, 185–226.
Glidden 1985: David K. Glidden, *Epicurean Prolepsis*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 3, 175–217.
Glucker 1978: John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Gottinga.
Glucker 1995: John Glucker, Probabile, Veri Simile *and Related Terms*, in: Jonathan Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, 115–143.
Godwin 1986: John Godwin (ed.), *Lucretius, De Rerum Natura IV*, Warminster.
Gœury 2012: Marianne Gœury, *L'absence de préconception du temps chez Épicure*, in: «Philosophie antique» 12, 89–113.
Goldschmidt 1978: Victor Goldschmidt, *Remarques sur l'origine épicurienne de la « prénotion »*, in: Jacques Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique, Actes du Colloque de Chantilly, 18–22 septembre 1976*, Paris (II ed. rivista et aumentata, Paris 2006), 155–169.
Gordon 1996: Pamela Gordon, *Epicurus in Lycia. The Second–Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor.
Gordon 2020: Pamela Gordon, *Diogenes of Oenoanda*, in: Mitsis 2020, 531–548.
Görler 1994: Woldemar Görler, *Antiochus aus Askalon*, in: Hellmut Flashar (Hrsg.), *Die hellenistische Philosophie*, Basilea–Berlin, 938–980.
Görler 1997: Woldemar Görler, *Les « évidences » dans la philosophie hellénistique*, in: Lévy/Pernot 1997, 131–143 (rist. in: Woldemar Görler, *Kleine Schriften zur hellenistisch–römischen Philosophie*, Leiden 2004, 76–86).
Gottschalk 1964: Hans B. Gottschalk, *The* de Coloribus *and Its Author*, in: «Hermes» 92, 59–85.
Goulet 1980: Richard Goulet (éd.), *Cléomède: Théorie élémentaire (« De motu circulari corporum caelestium »)*, Paris.
Gourevitch 1993: Danielle Gourevitch, *Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano*, in Mirko D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I: *Antichità e Medioevo*, Bari, 121–165.
Gourinat 2017: Jean-Baptiste Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris (I ed. 1996).
Gourinat 2018: Jean-Baptiste Gourinat, *L'épistemologie Stoïcienne*, in: «Lexicon Philosophicum», Special Issue: *Hellenistic Theories of Knowledge*, edited by Francesco Verde and Massimo Catapano, Rome, 123–144.
Grasso/Zanatta 2003: Roberto Grasso e Marcello Zanatta, *La teoria aristotelica della percezione*, Milano.
Gregory 2013: Andrew Gregory, *Leucippus and Democritus on Like to Like and* ou mallon, in: «Apeiron» 46, 446–468.
Griffin 1997: Miriam T. Griffin, *The Composition of the* Academica. *Motives and Versions*, in: Inwood/Mansfeld 1997, 1–35.
Griffin/Barnes 1989: Miriam T. Griffin and Jonathan Barnes (eds.), Philosophia Togata*: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford.

Grilli 1975: Alberto Grilli, *Cicerone tra Antioco e Panezio*, in: «Ciceroniana. Rivista di studi ciceroniani» n. s. vol. II: *Atti del II Colloquium Tullianum Roma 30 settembre–2 ottobre 1974*, 73–80 (rist. in: Grilli 1992, 81–90).
Grilli 1992: Alberto Grilli, *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Brescia.
Grilli 1996: Alberto Grilli, *Considerazioni sul fr. 555 Us. di Epicuro*, in Giannatoni/Gigante 1996, vol. I, 377–386.
Grilli 2002: Alberto Grilli, *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco–romano*, Brescia.
Güremen 2017: Refik Güremen, *Diogenes of Oinoanda and the Epicurean Epistemology of Dreams*, in: Hammerstaedt *et al*. 2017, 187–206.
Hahm 2007: David Hahm, *Critolaus and Late Hellenistic Peripatetic Philosophy*, in: Ioppolo/Sedley 2007, 47–101.
Hahmann/Robitzsch 2021: Andree Hahmann e Maximilian Robitzsch, *Epicurus' Non–Propositional Theory of Truth*, in: «Mnemosyne» 75, 739–758.
Hammerstaedt 1996: Jürgen Hammerstaedt, *Il ruolo della πρόληψις epicurea nell'interpretazione di Epicuro*, Epistula ad Herodotum *37 sg*., in: Giannatoni/Gigante 1996, vol. I, 221–237.
Hammerstaedt *et al*. 2017: Jürgen Hammerstaedt, Pierre-Marie Morel, and Refik Güremen (eds.) 2017, *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates / Diogene d'Œnoanda. Épicurisme et controverse*, Leuven.
Hammerstaedt/Smith 2014: Jürgen Hammerstaedt e Martin Ferguson Smith, *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*, Bonn.
Hammerstaedt/Smith 2016: Jürgen Hammerstaedt and Martin Ferguson Smith, *New Research at Oinoanda and a New Fragment of the Epicurean Diogenes (NF 213)*, in: «Epigraphica Anatolica» 49, 109–125.
Hammerstaedt/Smith 2018: Jürgen Hammerstaedt and Martin Ferguson Smith, *Diogenes of Oinoanda: The New and Unexpected Discoveries of 2017 (NF 214–219), With a Re–edition of Fr. 70–72*, in: «Epigraphica Anatolica» 51, 43–79.
Hankinson 2003: Robert J. Hankinson, *Stoic Epistemology*, in: Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 59–84.
Hatzimichali 2011: Myrto Hatzimichali, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge.
Hatzimichali 2012: Myrto Hatzimichali, *Antiochus' Biography*, in: Sedley 2012a, 9–30.
Heinze 1892: Richard Heinze (Hrsg.), *Xenocrates*, Stuttgart (rist. Hildesheim 1965).
Heßler 2014: Jan Erik Heßler (Hrsg.), *Epikur, Brief an Menoikeus: Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar*, Basel.
Hirzel 1877: Rudolf Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 1. Teil: *De natura deorum*, Hildesheim (rist. Hildesheim 1964).
Hirzel 1883: Rudolf Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, 3. Theil: *Academica Priora, Tusculanae Disputationes*, Leipzig (rist. Hildesheim 1964).
Hoenig 2018: Christina Hoenig, *Plato's* Timaeus *and the Latin tradition*, Cambridge.
Holmes 2005: Brooke Holmes, Daedala lingua*: Crafted Speech in* De rerum natura, in: «American Journal of Philology» 126.4, 527–585.
Huby 1979: Pamela Huby, *Epicurus' Attitude to Democritus*, in: «Phronesis» 23, 80–86.
Hunt 1998: David J. Hunt, *A Textual History of Cicero's* Academici Libri, New York–Leiden.
Ierodiakonou 2007: Katerina Ierodiakonou, *The Stoics and the Skeptics on Memory*, in: Maria Michela Sassi (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa, 47-65.

Ierodiakonou 2012: Katerina Ierodiakonou, *The Notion of* Enargeia *in Hellenistic Philosophy*, in: Ben Morison and Katerina Ierodiakonou (eds.), Episteme, *etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, 60–73.
Indelli 1978: Giovanni Indelli (a cura di), *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Napoli.
Indelli 1988: Giovanni Indelli (a cura di), *Filodemo, L'ira*, Napoli.
Indelli 1990: Giovanni Indelli (a cura di), *Sesto Empirico, Contro i fisici, Contro i moralisti*, trad. e note di Antonio Russo, riviste e integrate da Giovanni Indelli, Roma–Bari.
Indelli 2020: Giovanni Indelli, *Epicuro*, La natura *XXXIV, e Polistrato*, Il disprezzo irrazionale delle opinioni popolari, in: Leone/Masi/Verde 2020, 135–146.
Indelli/Tsouna 1995: Giovanni Indelli and Voula Tsouna (eds.), *[Philodemus], [On Choices and Avoidances]*, Naples.
Inwood 1985: Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.
Inwood 2012: Brad Inwood, *Antiochus on Physics*, in: Sedley 2012a, 188–219.
Inwood/Mansfeld 1997: Brad Inwood and Jaap Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's* Academic Books, Leiden.
Ioppolo 1980a: Anna Maria Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli.
Ioppolo 1980b: Anna Maria Ioppolo, *Carneade e il terzo libro delle* Tusculanae, in: «Elenchos» 1, 76–91 (rist. in: Ioppolo 2013, 271–281).
Ioppolo 1985: Anna Maria Ioppolo, *Lo Stoicismo di Erillo*, in: «Phronesis» 30.1, 58–78.
Ioppolo 1986: Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C*., Napoli.
Ioppolo 1989: Anna Maria Ioppolo, *Stoici e Accademici sul ruolo dell'assenso (a proposito della pubblicazione di* The Hellenistic Philosophers*)*, in: «Elenchos» 10.1, 231–246.
Ioppolo 1990: Anna Maria Ioppolo, *Presentation and Assent. A Physical and Cognitive Problems in Early Stoicism*, in: «Classical Quarterly» 40, 433–449 (rist. in: Ioppolo 2013, 137–157).
Ioppolo 1995: Anna Maria Ioppolo, *Socrate nelle tradizioni accademico–scettica e pirroniana*, in: Gabriele Giannantoni, Marcelllo, Marcelllo, Anna Maria Ioppolo e Klaus Döring (a cura di), *La tradizione socratica, Seminario di studi*, Napoli, 89–123 (rist. in: Ioppolo 2009, 209–240).
Ioppolo 2007: Anna Maria Ioppolo, *L'assenso nella filosofia di Clitomaco: un problema di linguaggio?*, in: Ioppolo/Sedley 2007, 225–267 (rist. in: Ioppolo 2013, 284–307).
Ioppolo 2009: Anna Maria Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli.
Ioppolo 2013: Anna Maria Ioppolo, *Dibattiti filosofici di età ellenistica. Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica*, a cura di Bruno Centrone, Riccardo Chiaradonna, Diana Quarantotto ed. Emidio Spinelli, Sankt Augustin.
Ioppolo 2017: Anna Maria Ioppolo, *Clitomachus on what it means to follow the "probable"*, in: Yosef Z. Liebersohn and Ivor Ludlam (eds.), *For a Skeptical Peripatetic: Festschrift in Honour of John Glucker*, Sankt Augustin, 192–219.
Ioppolo 2018: Anna Maria Ioppolo, *Arcesilaus*, in: Diego E. Machuca and Baron Reed (eds.), *Skepticism: From Antiquity to the Present*, London, 36–50.
Ioppolo/Sedley 2007: Anna Maria Ioppolo and David N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Piatonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum*, Naples.
Irwin 2012: Terence H. Irwin, *Antiochus, Aristotle and the Stoics on Degrees of Happiness*, in: Sedley 2012a, 151–172.
Isnardi Parente 1966: Margherita Isnardi Parente, Techne. *Momenti del Pensiero Greco da Platone ad Epicuro*, Firenze.

Isnardi Parente 1977: Margherita Isnardi Parente, *La isonomia epicurea*, in: «Studi Classici e Orientali» 26, 287–298.
Isnardi Parente 1980a: Margherita Isnardi Parente, *A proposito di due recenti studi epicurei*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» 35.4, 389–408.
Isnardi Parente 1980b: Margherita Isnardi Parente (a cura di), *Speusippo: Frammenti, Precedono testimonianze sull'Academia scelte e ordinate da Marcello Gigante*, Napoli.
Isnardi Parente 1983: Margherita Isnardi Parente (a cura di), *Opere di Epicuro*, Torino (I ed. 1974).
Isnardi Parente 1991: Margherita Isnardi Parente, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli.
Isnardi Parente 1998: Margherita Isnardi Parente, *L'Accademia antica e le sue vicende filosofiche*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» 53.2, 215–234.
Isnardi Parente 2012: Margherita Isnardi Parente (a cura di), *Senocrate, Ermodoro: Frammenti*, ed. rivista e aggiornata a cura di Tiziano Dorandi, Pisa 2012 (I ed. Napoli 1982).
Jaeger 1923: Werner Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin (trad. it. di Guido Calogero, Firenze 1935; rist. con introduzione di Enrico Berti, Firenze 2004).
Janko 2000: Richard Janko (ed.), *Philodemus: On Poems I*, Oxford.
Janko 2020: Richard Janko (ed.), *Philodemus: On Poems II*, Oxford.
Jedrkiewicz 2007: Stefano Jedrkiewicz, *Quel grandissimo sciagurato di Socrate: ὀργή e corruzione nell'*Apologia *platonica*, in: «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 87.3, 95–111.
Jürss 1991: Fritz Jürss, *Die epikureische Erkenntnistheorie*, Berlin.
Kechagia 2011: Eleni Kechagia, *Plutarch* Against Colotes. *A Lesson in History of Philosophy*, Oxford.
Kerferd 1971: George B. Kerferd, *Epicurus' Doctrine of the Soul*, in: «Phronesis» 16, 80–96.
Kleve 1978: Knut Kleve, *The Philosophical Polemics in Lucretius*, in: Olof Gigon (éd.), *Lucrèce: huit exposés suivis de discussions* («Entretiens sur l'Antiquité Classique» 24), Ginevra, 39–71.
Kleve 1983: Knut Kleve, Scurra atticus. *The Epicurean View of Socrates*, in: *SYZETESIS (ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ): Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, vol. I, Napoli, 227–251.
Koenen 1997: Mieke Koenen, *Lucretius' Olfactory Theory in* De rerum natura *IV*, in: Algra/Koenen/Schrijvers 1997, 163–177.
Koenen 1999a: Mieke Koenen, *Lucretius' Explanation of Hearing in* De rerum natura *IV 524–562*, in: «Mnemosyne» 52.4, 434–463.
Koenen 1999b: Mieke Koenen, *Some Aspects of Lucretius' Account of Hearing (*De rerum natura, *IV 524–546)*, in: Poignault 1999, 21–36.
Koenen 2004: Mieke Koenen, Loca loquuntur. *Lucretius' Explanation of the Echo and Other Acoustic Phenomena in* DRN *4.563–614*, in: «Mnemosyne» 57.6, 698–724.
Konstan 2006: David Konstan, *Epicurean Passions and the Good Life*, in: Burkhard Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, 194–205.
Konstan 2007a: David Konstan, *L'âme*, in: Gigandet/Morel 2007, 99–116.
Konstan 2007b: David Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Milano.
Konstan 2008: David Konstan, *Commentary on Morel*, in: «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 23, 49–54.
Konstan 2011: David Konstan, *Epicurus on the Gods*, in: Fish/Sanders 2011, 67–71.
Konstan 2015: David Konstan, *Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced?*, in: De Sanctis/Spinelli/Tulli/Verde 2015, 151–158.
Konstan 2020: David Konstan, *Epicurean Phantasia*, in: Ermanno Malaspina and Jula Wildberger (eds.), *Axiological Confusion and Its Causes*, in: «ΠΗΓΗ / FONS Revista de estudios sobre la civilizacion clasica y su recepcion» 5 (Special Issue), Madrid, 1–18.
Körte 1890: Alfredus Körte, *Metrodori Epicurei Fragmenta*, in «Jahrbucher fur classische Philologie» Suppl. Band 17, 531–597.

Lamedica 2010: Edoardo Lamedica, *L'*aisthesis *di Aristotele. Analisi della teoria della sensazione nel* De Anima, in: «Studi Urbinati B» 80, 45–67.
Laursen 1995: Simon Laursen, *The Early Parts of Epicurus*, On Nature, *25th Book*, in: «Cronache Ercolanesi» 25, 5–109.
Laursen 1997: Simon Laursen, *The Later Parts of Epicurus*, On Nature, *25th Book*, in: «Cronache Ercolanesi» 27, 5–82.
Lautner 1989: Péter Lautner, *Das Verhältnis von* Pathos *und* Aisthesis *bei Epikur*, in: «Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis» 25, 23–27.
Lee 1978: Edward N. Lee, *The Sense of an Object: Epicurus on Seeing and Hearing*, in: Peter Machamer and Robert Trunbull (eds.), *Studies in Perception: Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Columbus, 27–59.
Lee 2005: Mi-Kyoung Lee, *Epistemology After Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford.
Lefebvre 2004: René Lefebvre, *Règle et critère chez Épicure*, in: «Revue des Études Grecques» 117, 82–103
Leith 2012: David Leith, *Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory*, in: «Phronesis» 57, 164–191.
Lelli/Pisani 2017: Emanuele Lelli e Giuliano Pisani (a cura di), *Plutarco: Tutti i Moralia*, Milano.
Lembo 1981–1982: Domenico Lembo, *ΤΥΠΟΣ e ΣΥΜΠΑΘΕΙΑ in Epicuro*, in: «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli» 24, 17–67.
Leone 1984: Giuliana Leone, *Epicuro*, Della natura, *libro XIV*, in: «Cronache Ercolanesi» 14, 17–107.
Leone 2002: Giuliana Leone, *Epicuro*, Della natura, *libro XXXIV (*PHerc. *1431)*, in: «Cronache Ercolanesi» 32, 7–135.
Leone 2007: Giuliana Leone, *Epicuro ed Empedocle*, in: Giovanni Casertano (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, 211–240.
Leone 2012: Giuliana Leone (a cura di), *Epicuro: Sulla natura, libro II*, Napoli.
Leone 2018: Giuliana Leone, *Il* PHerc. *1811/335: Epicuro*, Sulla natura, *libro III?*, in: «Cronache Ercolanesi» 48, 5–24.
Leone 2020: Giuliana Leone (a cura di), *Appendice: Epicuro*, Sulla natura *XXXIV*, in: Leone/Masi/Verde 2020, 163–173.
Leone/Masi/Verde 2020: Giuliana Leone, Francesca G. Masi e Francesco Verde (a cura di), *"Vedere" l'invisibile. Rileggendo il XXXIV libro* Sulla natura *di Epicuro (*PHerc. *1431)*, Suppl. a «Cronache Ercolanesi», Napoli.
Lepri 2016: Ivan Lepri, *L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito*, in: «Alvearium» 9, 7–21.
Lévy 1985: Carlos Lévy, *Cicéron et la Quatrième Académie*, in: «Revue des Études Latines» 63, 32–41.
Lévy 1992: Carlos Lévy, Cicero Academicus*: Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne*, Rome.
Lévy 1997: Carlos Lévy, *Lucrèce avait–il lu Enésidème?*, in: Algra/Koenen/Schrijvers 1997, 115–124.
Lévy 1998: Carlos Lévy, *Lucrèce et le scepticism*, in: «Vita Latina» 52, 2–9.
Lévy 1999: Carlos Lévy, *Lucrèce et les Stoïciens*, in: Poignault 1999, 87–98.
Lévy 2005: Carlos Lévy, *Les petits Académiciens: Lacyde, Charmadas, Métrodore de Stratonice*, in: Bonazzi/Celluprica 2005, 51–77.
Lévy 2008: Carlos Lévy, *La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie*, in: Francesca Alesse (ed.), Philo of Alexandria and Post–Aristotelian Philosophy, Leiden, 103–120.
Lévy 2012: Carlos Lévy, *Other Followers of Antiochus*, in: Sedley 2012a, 290–306.
Lévy 2018: Carlos Lévy, *De la rhétorique à la philosophie: le rôle de la temeritas dans la pensée et l'oeuvre de Cicéron*, in: Gernot M. Müller und Fosca Mariani Zini (Hrsgg.), *Philosophie in Rom – Römische Philosophie?: Kultur–, literatur– und philosophiegeschichtliche Perspektiven*, Boston, 285–304.

Lévy 2019: Carlos Lévy, *À propos des silences cicéroniens: Cicéron, Énésidème, Philon de Larissa*, in Anna Heller, Christel Müller et Arnaud Suspène (éds.), *Philorhômaios kai philhellèn: hommage à Jean–Louis Ferrary*, Ginevra, 543–563.

Lévy 2020: Carlos Lévy, *Itinéraires du scepticisme romain, d'Aulu–Gelle à Saint Augustin*, in: «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles–Lettres» 2, 557–578.

Li Causi 2018: Pietro Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Bologna.

Lindsay 1997: Hugh Lindsay, *Strabo on Apellicon's Library*, in: «Rheinisches Museum für Philologie» 140, 290–298.

Long 1971: Anthony A. Long, Aisthesis, Prolepsis *and Linguistic Theory in Epicurus*, in: «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 18.1, 114–133.

Long 1988: Anthony A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in: «The Classical Quarterly» 38.1, 150–171.

Long 2006: Anthony A. Long, *Arcesilaus in His Time and Place*, in: Anthony A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, 96–113 (versione rivista e aggiornata di un contributo pubblicato su «Elenchos» 7, 1986).

Long 2006c: Anthony A. Long, *Zeno's Epistemology and Plato's* Theaetetus, in: Anthony A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, 223–235.

Long/Sedley 1987: Anthony A. Long and David N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, vol. II: *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge.

Longo Auricchio 1988: Francesca Longo Auricchio (a cura di), *Ermarco: Frammenti*, Napoli.

Longo Auricchio *et al*. 2020: Francesca Longo Auricchio, Giovanni Indelli, Giuliana Leone e Gianluca Del Mastro (a cura di), *La Villa dei Papiri. Una residenza antica e la sua biblioteca*, Roma.

Longo Auricchio/Tepedino Guerra 1981: Francesca Longo Auricchio e Adele Tepedino Guerra, *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, in «Cronache Ercolanesi» 11, 25–40.

Louis 1945: Pierre Louis, *Les métaphores de Platon*, Paris.

Lucciano 2013: Mélanie Lucciano, Scurra Atticus*? Le comique de Socrate d'Athènes à Rome*, in: «Revue Mosaïque» 9, 40–70.

Lucciano 2017: Mélanie Lucciano, Paene Socratico genere*: Figures de Socrate dans la littérature et la philosophie à Rome de Plaute à Sénèque*, Turnhout.

MacDowell 1990: Douglas M. MacDowell, *The meaning of ἀλαζών*, in: Elizabeth M. Craik (a cura di), *Owls to Athens: Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, 287–292.

Mackey 2015: Jacob L. Mackey, *New Evidence for the Epicurean Theory of the Origin of Language: Philodemus*, On Poems *V (*PHerc. *403, fr. 5, col. I)*, in: «Cronache Ercolanesi» 45, 67–84.

Magrin 2003: Sara Magrin, *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico. La critica ai grammatici e ai retori*, Napoli.

Makin 1993: Stephen Makin, *Indifference Arguments*, Oxford–Cambridge.

Malaspina 2012: Ermanno Malaspina, *Cicerone e la verità*, in: «Res Publica Litterarum» (Documentos de trabajo del grupo de investigación "Nomos") 3, 1–13.

Malaspina 2019: Ermanno Malaspina, Cicero Academicus *20 anos depois. Tendências recentes sobre o ceticismo acadêmico em Roma*, in: «O que nos faz pensar, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC–Rio» 37, 261–278.

Malaspina 2020: Ermanno Malaspina, *Lupo e "Adoardo" nel* Lucullus *di Cicerone. Congetture carolinge e tradizioni perdute nel* Corpus Leidense*?*, in: «Rationes Rerum» 16.2, 251–288.

Malaspina 2021: Ermanno Malaspina, *Un nuovo testimone nella tradizione del* Lucullus *di Cicerone: Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Rehdiger 67 e la scuola di Guarino*, in «Paideia» 76, 299–317.

Malaspina 2022: Ermanno Malaspina, *Noterelle filosofiche e linguistiche sulla resa di κατάληψις negli* Academici libri *di Cicerone*, in: Alice Borgna e Maurizio Lana (a cura di), Epistulae a familiaribus. *Per Raffaella Tabacco*, Alessandria, 309–323.

Malaspina *et all.* 2014: Ermanno Malaspina, Alice Borgna, Daniela Caso, Mélanie Lucciano e Corinna Senore, *I manoscritti del* Lucullus *di Cicerone in Vaticana: valore filologico e collocazione stemmatica*, in: «Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae» 20, 589–620.

Manetti 1987: Giovanni Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano.

Manetti 1996: Giovanni Manetti (ed.), *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Turnhout.

Manetti 2003: Giovanni Manetti, *Un modello antico per la moderna teoria dell'inferenza semiotica: il* De signis *di Filodemo*, in: Giovanni Manetti e Paolo Bertetti (a cura di), *Semiotica: testi esemplari. Storia, teoria, pratica, proposte*, Torino, 15–38.

Manetti 2010: Giovanni Manetti, *Un trattato sui segni*, in: «Paradigmi: Rivista di critica filosofica» 28, 165–197.

Manetti 2012: Giovanni Manetti, *La semiotica salvatasi dal Vesuvio: il dibattito tra Epicurei e Stoici (?) sull'inferenza da segni nel* De signis *di Filodemo*, in: «Blityri» 1, 135–178.

Manetti/Fausti 2022: Giovanni Manetti e Daniela Fausti (a cura di), *Filodemo, De signis. Sui fenomeni e sulle inferenze semiotiche*, Pisa.

Mangoni 1993: Cecilia Mangoni (a cura di), *Filodemo, Il quinto libro della* Poetica *(*PHerc. *1425 e 1538)*, Napoli.

Mansfeld 1989: Jaap Mansfeld, *Chrysippus and the* Placita, in: «Phronesis» 34, 311–342 (rist. in Mansfeld/Runia 2010, 125–160).

Mansfeld 1992a: Jaap Mansfeld, *A Theophrastean Excursus on God and Nature and Its Aftermath in Hellenistic Thought*, in: «Phronesis» 37.3, 314–335.

Mansfeld 1992b: Jaap Mansfeld, Physikai doxai *and* Problemata physika *from Aristotle to Aëtius (and Beyond)*, in: Fortenbaugh/Gutas 1992, 63–111 (rist. in: Mansfeld/Runia 2010, 33–98).

Mansfeld 1994: Jaap Mansfeld, *Epicurus Peripateticus*, in: Antonia Alberti (a cura di), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze, 29–47 (rist. in: Mansfeld/Runia 2010, 237–254).

Mansfeld/Runia 2010: Jaap Mansfeld and David T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. III: *Studies in the doxographical Traditions of Greek Philosophy*, Leiden–Boston.

Marchand 2013: Stéphane Marchand, *Le statut de la philosophie épicurienne dans le néopyrrhonisme*, in: Marchand/Verde 2013, 63–82.

Marchand/Verde 2013: Stéphane Marchand et Francesco Verde (éds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Rome.

Marchetti 2010: Francesca Marchetti, *Le illustrazioni dei testi* Sulle articolazioni *di Apollonio di Cizio e* Sulle fasciature *di Sorano di Efeso*, in: Massimo Bernabò (a cura di), *La collezione di testi chirurgici di Niceta: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 74.7: tradizione medica classica a Bisanzio*, Roma, 55–90.

Marinone 1976: Nino Marinone (a cura di), *Cicerone, Opere filosofiche e politiche: I termini estremi del bene e del male; Discussioni tusculane*, Torino (rist. 2010).

Mariotti 1986: Scevola Mariotti, *Livio Andronico e la traduzione artistica: saggio critico ed edizione dei frammenti dell'*Odyssea, Urbino (I ed. Milano 1952).

Markovič 2008: Daniel Markovič, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius'* De rerum natura, Leiden–Boston.

Marzotto 2012: Tessa Marzotto, *Polemone l'Ateniese, scolarca dell'Academia antica. Testimonianze*, Diss., Scuola Alti Studi della Fondazione San Carlo di Modena/Université Paris Sorbonne, Paris IV.

Masi 2006: Francesca G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera* Sulla natura, Sankt Augustin.
Masi 2014a: Francesca G. Masi, *Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro*, in: «Antiquorum Philosophia» 8, 121–141.
Masi 2014b: Francesca G. Masi, *The Method of Multiple Explanations: Epicurus and the Notion of Causal Possibility*, in: Carlo Natali et Cristina Viano (éds.), *Aitia II: Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Leuven, 37–63.
Masi 2015: Francesca G. Masi, *Dagli occhi alla mente: il cammino tortuoso degli* eidola, in: Masi/Maso 2015, 107–134.
Masi 2017: Francesca G. Masi, *Sognare oggetti nascosti: la teoria onirica epicurea*, in: Alesse/Fermani/Maso 2017, 65–94.
Masi 2018: Francesca G. Masi, *Passione e immaginazione in Lucrezio: il caso dell'inganno onirico*, in: «Elenchos» 39.2, 257–279.
Masi 2020: Francesca G. Masi, *L'origine dell'errore e del turbamento emotivo nei sogni*, in: Leone/Masi/Verde 2020, 59–70.
Masi 2022: Francesca G. Masi, *L'indeterminatezza ontologica dei* meteora, in: Verde 2022a, 259–275.
Masi 2023: Francesca G. Masi, *Language Theory, Scientific Terminology, and Linguistic Controversies in Epicurus'* On Nature, in: Masi/Morel/Verde 2023, 39–64.
Masi/Maso 2015: Francesca G. Masi and Stefano Maso (eds.), *Epicurus* on eidola: Peri phuseos *Book II. Update, Proposals, and Discussions*, Amsterdam.
Masi/Morel/Verde 2023: Francesca G. Masi, Pierre-Marie Morel, and Francesco Verde (eds.), *Epicureanism and Scientific Debates. Antiquity and Late Reception*, Volume I: *Language*, *Medicine, Meteorology*, Leuven.
Masi/Verde 2018: Francesca G. Masi and Francesco Verde, *Mind in an Atomistic World. Epicurus and the Epicurean Tradition*, in: John E. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity, The History of the Philosophy of Mind*, vol. I, London–New York, 236–257.
Maso 2012: Stefano Maso, *Filosofia a Roma: dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Roma.
Maso 2016: Stefano Maso, *L'atomo di lucrezio*, in: «Lexicon Philosophicum» 4, 173–182.
Maurette 2014: Pablo Maurette, De rerum natura*: Lucretius, Fracastoro, and the Sense of Touch*, in: «The Sixteenth Century Journal» 45.2, 309–330.
Mazzetti 2023: Manuel Mazzetti, *Gli stoici e l'*idios poion. *Un'analisi della dottrina e del suo retroterra anti-accademico*, in: «Rivista di filosofia» 2, 193–218.
McOsker 2021: Michael McOsker, *The Good Poem According to Philodemus*, New York.
Méndez/Angeli 1992: Eduardo Acosta Méndez e Anna Angeli (a cura di), *Testimonianze su Socrate*, Napoli.
Milanese 1986: Guido Milanese, *Visione, conoscenza, liberazione. Nota a Lucrezio, I 151–154*, in: «Aevum» 60, 41–46.
Milanese 1987: Guido Milanese, *Osservazioni sulla tecnica argomentativa di Lucrezio*, in: Teresa Mantero (a cura di), *Analysis I. Didascalica*, Genova, 43–92.
Milanese 1989: Guido Milanese, Lucida carmina. *Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Milano.
Miloš 2012: Ana Gavran Miloš, *Epicurus on the Origin and Formation of Preconceptions*, in: «Croatian Journal of Philosophy» 35, 239–256.
Miloš 2015; Ana Gavran Miloš, *Epicurean Perceptual Content*, in: «Prolegomena» 14.2, 167–191.
Mitsis 2020: Phillip Mitsis (ed.), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford.
Monet 1996: Annick Monet, *[Philodème, Sur les sensations], PHerc. 19/698*, in: «Cronache Ercolanesi» 26, 27–126.

Monet 2007: Annick Monet, *La représentation du temps chez Epicure: lectures du* PHerc. *1413*, in: Bernhard Palme (Hrsg.), *Akten des 23 Internationalen Papyrologenkongress*, *Wien 22–28 Juli*, *2001*, Vienna, 455–460.
Montarese 2012: Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius*, De rerum natura *I 635–920*, Berlin–Boston.
Moreau 2002: Pierre-François, *Lucrèce: L'âme*, Paris.
Morel 1996: Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris.
Morel 1998: Pierre-Marie Morel, *Démocrite. Connaissance et apories*, in: «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 2, 145–163.
Morel 2002: Pierre-Marie Morel, *Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps*, in: «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 127, 195–211.
Morel 2008: Pierre-Marie Morel, *Method and Evidence: On the Epicurean Preconception*, in: «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 23, 25–48.
Morel 2009: Pierre-Marie Morel, *Épicure: La nature et la raison*, Paris.
Morel 2015a: Pierre-Marie Morel, *Esperienza e dimostrazione in Epicuro*, in: De Sanctis/Spinelli/Tulli/Verde 2015, 131–147.
Morel 2015b: Pierre-Marie Morel, *I primi Atomisti nel II libro* Sulla natura *di Epicuro*, in: Masi/Maso 2015, 55–66.
Morel/Verde 2013: Pierre-Marie Morel et Francesco Verde, *Le* Contre Colotès *de Plutarque et son prologue*, in: «Aitia [Online]» 3, http://journals.openedition.org/aitia/602 (seen 19.8.2024).
Moreschini 1979: Claudio Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 9, 122–151.
Movia 2015: Giancarlo Movia (a cura di), *Aristotele, L'anima*, Milano (I ed. 2001).
Munro 1886: Hugh Andrew Johnstone Munro (ed.), *T. Lucreti Cari, De rerum natura, Libri sex*, 3 vols., New York–London (VI ed., rist. 1900; I ed. 1864).
Musso 1986: Olimpo Musso (ed.), *[Antigonus Carystius], Rerum mirabilium collectio*, Napoli.
Natorp 1884: Paul Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlin (rist. Hildesheim 1989).
Németh 2017: Attila Németh, *Epicurus on the Self*, London–New York.
Nethercut 2021: Jason S. Nethercut, Ennius Noster. *Lucretius and the* Annales, Oxford.
Nicolardi 2020: Federica Nicolardi, *Filonide di Laodicea filosofo epicureo: una rilettura di* PHerc. *1044, Frr. 2*, *49 e 3 Gallo*, in: «Cronache Ercolanesi» 50, 35–49.
Nielsen 2012: Karen Margrethe Nielsen, *The* Nicomachean Ethics *in Hellenistic Philosophy: A Hidden Treasure?*, in: Jon Miller, *The Reception of Aristotle's Ethics*, Oxford, 5–30.
O'Keefe 1997: Tim O'Keefe, *The Ontological Status of Sensible Qualities for Democritus and Epicurus*, in: «Ancient Philosophy» 17.1, 119–134.
O'Keefe 2010: Tim O'Keefe, *Epicureanism*, Durham.
O'Keefe 2020a: Tim O'Keefe, *Anaxarchus on Indifference, Happiness, and Convention*, in: David Conan Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethics*, Oxford–New York, 680–699.
O'Keefe 2020b: Tim O'Keefe, *Lucretius and The Philosophical Use of Literary Persuasion*, in: O'Rourke 2020, 177–194.
O'Rourke 2020: Donncha O'Rourke (ed.), *Approaches to Lucretius: Traditions and Innovations in Reading* De Rerum Natura, Cambridge.
Obbink 1996: Dirk Obbink (ed.), *Philodemus: On Piety. Part I: Critical Text with Commentary*, Oxford–New York.
Opsomer 1998: Jan Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles.

Orlando 2014: Antonello Orlando, *Seneca on Prolepsis: Greek Sources and Cicero's Influence*, in: Jula Wildberger and Marcia L. Colish (eds.), *Seneca Philosophus*, Berlin–Boston, 43–64.
Pace 1995: Nicola Pace, *Problematiche di poetica in Filodemo*, in: «Cronache Ercolanesi» 25, 111–190.
Pace 2009: Nicola Pace, *La poetica epicurea di Filodemo di Gadara*, in: «Rheinisches Museum für Philologie» 152, 235–264.
Pajón Leyra 2019: Ignacio Pajón Leyra, *Anaxarco de Abdera: Adiaphoria y criterio de verdad en el umbral de la epoca helenística*, in: «Archai» 27, 1–24.
Paladini 2021: Mariantonietta Paladini (a cura di), Templa serena*: Studi in onore di Enrico Flores*, Napoli.
Papini 2018: Massimiliano Papini, *Il* Canone *di Policleto*, in: «Lexicon Philosophicum», Special Issue: *Hellenistic Theories of Knowledge*, edited by Francesco Verde and Massimo Catapano, Rome, 5–42.
Parisi 2011: Antonio Parisi, *Ricerche sul* PHerc. *831*, Tesi di Dottorato, discussa il 30 Novembre 2011, presso il Dipartimento di Filologia classica "Francesco Arnaldi", Università degli Studi di Napoli Federico II.
Parisi 2012: Antonio Parisi, *Osservazioni sul lessico del* PHerc. *831 (Demetrio Lacone, opus incertum)*, in: «Cronache Ercolanesi» 42, 111–119.
Pasnau 2007: Robert Pasnau, *Democritus and Secondary Qualities*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie» 89.2, 99–121.
Pease 1955: Arthur Stanley Pease (ed.), *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, vol. I, Cambridge.
Pérez-Jean 2005: Brigitte Pérez-Jean, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Lille.
Perilli 2004: Lorenzo Perilli, *Menodoto di Nicomedia. Contributo a una storia galeniana della medicina empirica, con una raccolta commentata delle testimonianze*, München–Leipzig.
Pesce 1975: Domenico Pesce, *La fondazione ontologica del piacere nella* Repubblica *di Platone*, in: «Rivista di Filosofia Neo–Scolastica» 67, 417–421.
Petrucci 2022: Federico M. Petrucci (a cura di), *Platone*, *Timeo*, Introduzione di Franco Ferrari, Milano.
Philippson 1918: Robert Philippson, *Der Epikureer Timasagoras*, in: «Berliner Philologische Wochenschrift» 38, coll. 1072–1073.
Philippson 1936: Robert Philippson, *Nikasikrates und Timasagoras*, in: «Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» 17.1, coll. 281–283.
Philippson 1943: R. Philippson, *Papyrus Herculanensis 831*, in: «The American Journal of Philology» 64.2, 148–162.
Piergiacomi 2017: Enrico Piergiacomi, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma.
Piergiacomi 2021: Enrico Piergiacomi, *La «salvezza» dagli dèi inattivi? Epicuro sulla σωτηρία divina*, in: «Rivista di storia della filosofia» 76.1, 1–23.
Pigeaud 1981: Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico–philosophique antique*, Paris.
Pigeaud 1983: Jackie Pigeaud, *Épicure et Lucrèce et l'origine du langage*, in: «Revue des études latines» 61, 122–144.
Plasberg 1908 (*editio maior*): Otto Plasberg (ed.), *M. T. Ciceronis, Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Lipsiae.
Plasberg 1922 (*editio minor*): Otto Plasberg (ed.), *M. T. Ciceronis, Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Lipsiae.
Poignault 1999: Rémy Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce, Actes du Colloque de Tours, 3–5 décembre 1998*, Tours.
Polito 2004: Roberto Polito, *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Leiden–Boston.

Polito 2006: Roberto Polito, *Matter, Medicine, and the Mind: Asclepiades vs. Epicurus*, in: «Oxford studies in Ancient Philosophy» 30, 285–335.
Polito 2012: Roberto Polito, *Antiochus and the Academy*, in: Sedley 2012a, 31–54.
Polito 2014: Roberto Polito (ed.), *Aenesidemus of Cnossus: Testimonia*, Cambridge.
Pollitt 1974: Jerome Jordan Pollitt, *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History, and Terminology*, New Haven–London.
Prost 2012: François Prost, *La mesure des affections dans l'épicurisme*, in: «Pallas» 88, 71–81.
Puglia 1988: Enzo Puglia (a cura di), *Demetrio Lacone: Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (*PHerc. *1012)*, Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da Marcello Gigante, Napoli.
Purves 2017: Alex Purves (ed.), *Touch and the Ancient Senses*, London–New York.
Ranocchia/Alessandrelli 2017: Graziano Ranocchia e Michele Alessandrelli (a cura di), *Scrittore stoico anonimo. Opera incerta. PHerc. 1020, coll. 104–112*, *Edizione, Introduzione e Commento*, Roma.
Rashed 2021: Marwan Rashed (éd.), *Ptolémée «al–Gharib»: Épître à Gallus sur la vie, le testament et les écrits d'Aristote*, Paris.
Reale 1974: Giovanni Reale (a cura di), *Aristotele*, *Trattato sul Cosmo per Alessandro*, Napoli.
Reale 2009: Giovanni Reale (a cura di), *Platone*, *La Repubblica*, Milano.
Reid 1984: James S. Reid (ed.), *M. Tulli Ciceronis Academica. The text revised and explained*, Hildesheim–Zurigo–New York (I ed. London 1885).
Reinhardt 2008: Tobias Reinhardt, *Epicurus and Lucretius on the Origins of Language*, in: «Classical Quarterly» 58.1, 127–140.
Reinhardt 2018: Tobias Reinhardt, Pithana *and* Probabilia, in: Bénatouïl/Ierodiakonou 2018, 218–253.
Reinhardt 2023a: Tobias Reinhardt, *Cicero's* Academici Libri *and* Lucullus*: A Commentary with Introduction and Translations*, Oxford.
Reinhardt 2023b: Tobias Reinhardt (ed.), *M. Tulli Ciceronis*: *Academicus Primus; Fragmenta et Testimonia Academicorum Librorum; Lucullus*, Oxford.
Renna 1992: Enrico Renna, *Il ruolo del λογισμός in Ippocrate e Demetrio Lacone (*PHerc. *1055)*, in: Mario Capasso (a cura di), *Papiri letterari greci e latini*, Lecce, 163–164.
Repici 2008: Luciana Repici, *Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in: Francesca Alesse, Francesco Aronadio, Maria Cristina Dalfino, Luca Simeoni ed Emidio Spinelli (a cura di), Anthropine sophia. *Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, 379–406.
Repici 2011: Luciana Repici, *La sensazione in Lucrezio*, in: «Antiquorum Philosophia» 5, 51–82.
Repici 2013: Luciana Repici (a cura di), *Teofrasto, Metafisica*, Roma.
Repici 2020: Luciana Repici, *Vista e udito in Lucrezio*, in: «Antiquorum Philosophia» 14, 85–106.
Rispoli 1981: Gioia M. Rispoli, *Suono ed articolazione nella teoria epicurea del linguaggio*, in Roger S. Bagnall (ed.), *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology*, Chico (California), 173–181.
Rispoli 1983: Gioia M. Rispoli, *La «sensazione scientifica»*, in: «Cronache Ercolanesi» 13, 91–101.
Rist 1972: John M. Rist, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge (trad. it. di Liana Bertoldi Lenoci, *Introduzione a Epicuro*, Milano 1978).
Robitzsch (*forthcoming*): Jan Maximilian Robitzsch, *Epicurean Feelings (*pathē*) as Criteria*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie».
Robitzsch 2021: Jan Maximilian Robitzsch, *Ἐπιβολὴ τῆς διανοίας: Reflections on the Fourth Epicurean Criterion Of Truth*, in: «The Classical Quarterly» 71.2, 1–16.
Rocca 2003: Silvana Rocca, *Animali (e uomini) in Cicerone (*De nat. deor. *2*, *121–161)*, Genova.
Romeo 1979: Costantina Romeo, *Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (*PHerc. *1013)*, in: «Cronache Ercolanesi» 9, 11–35.
Romeo 1988: Costantina Romeo (a cura di), *Demetrio Lacone: Sulla poesia*, Napoli.

Roselli 1988: Amneris Roselli, *Citazioni ippocratiche in Demetrio Lacone (*PHerc. *1012)*, in: «Cronache Ercolanesi» 18, 53–57.
Roselli 1991: Amneris Roselli, *Appunti per una storia dell'uso apologetico della filologia: la nuova edizione di Demetrio Lacone (*PHerc. *1012)*, in: «Studi Classici e Orientali» 40, 117–138.
Rosenmeyer 1996: Thomas G. Rosenmeyer, *Sensation and Taste in Lucretius*, in: «Scripta Classica Israelica» 15, 135–151.
Roskam 2007: Geert Roskam, *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden–Boston.
Rouveret 2006: Agnès Rouveret, Skiagraphia/scaenographia*: quelques remarques*, in: «Pallas» 71, 71–80.
Rover (*forthcoming*, a): Chiara Rover, *Il metodo scientifico di Lucrezio* [in preparazione].
Rover (*forthcoming*, b): Chiara Rover, *Cicero vs Cotta (?). Between Religion, Politics, and Scepticism*, in: Michela Torbidoni (ed.), *Maimonides Review for Philosophy and Religion*, vol. 4 (2025), Leiden.
Rover 2020a: Chiara Rover, *La polemica antiscettica nel IV libro di Lucrezio. Un'eco antiochea?*, in: «Ciceroniana On Line» 4.1, 157–183.
Rover 2020b: Chiara Rover, *Passioni epistemologiche.* Uoluptas *e* dolor *come criteri di verità in Lucrezio*, in: «Bollettino della Società Filosofiaca Italiana» 1.2020, 5–24.
Rover 2022: Chiara Rover, *Lucretius'* Prolepsis, in: «Elenchos» 43.2, 279–314.
Rover 2023a: Chiara Rover, *Lucretius' Epistemological Language*, in Masi/Morel/Verde 2023, 105–140.
Rover 2023b: Chiara Rover, *Sfuggire agli dèi, sfuggire agli uomini. Religio e giustizia in Lucrezio*, «Archivio di filosofia» 91.1, 65–76.
Rover 2024a: Chiara Rover, *Carneades and His Heirs in Cicero's* Academics, in: *Works of Philosophy and Their Reception*, Berlin–Boston.
Rover 2024b: Chiara Rover, Recensione di Snyder 2021, in: «Ciceroniana On Line» 8.1, 325–338.
Runia 1997: David T. Runia, *Lucretius and Doxography*, in: Algra/Koenen/Schrijvers 1997, 93–103 (rist. in: Jaap Mansfeld and David T. Runia (eds.), *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Vol. III: *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden, 255–270).
Runia 2018: David T. Runia, *Epicurus and the* Placita, in: Jaap Mansfeld and David T. Runia (eds.), *Aëtiana IV: Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Leiden–Boston, 377–432.
Rusca 1968: Luigi Rusca (a cura di), *Aulo Gellio, Notti attiche*, Introduzione di Cesare M. Calcante, Milano.
Russo 1975: Antonio Russo: (a cura di), *Sesto Empirico, Contro i logici, libri VII–VIII*, Roma–Bari.
Russo 1978: Antonio Russo (a cura di), *Scettici Antichi*, Torino.
Salemme 1980: Carmelo Salemme, *Strutture semiologiche nel* De rerum natura *di Lucrezio*, Napoli.
Salemme 2021: Carmelo Salemme, *Lucrezio e il problema della conoscenza.* De rerum natura *4, 54–822,* Bari.
Sandbach 1930: Francis Henry Sandbach, Ennoia *and* Prolepsis *in the Stoic Theory of Knowledge*, in: «The Classical Quarterly» 24, 44–51.
Sandbach 1982: Francis Henry Sandbach, *Plutarch and Aristotle*, in: «Illinois Classical Studies» 7, 207–32.
Sandbach 1985: Francis Henry Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge.
Sanders 1999: Kirk R. Sanders, *Toward a New Edition of* PHerc. *831*, in: «Cronache Ercolanesi» 29, 17–30.
Santoro 2000: Mariacarolina Santoro (a cura di), *Demetrio Lacone: La forma del dio (*PHerc. *1055)*, Napoli.
Sassi 1978: Maria Michela Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze.

Sassi 2018: Maria Michela Sassi, *L'equilibrio dopo il movimento: percezione e conoscenza fra Democrito e i medici ippocratici*, in: «Elenchos» 39.2, 187–204.
Sbordone 1976: Francesco Sbordone (a cura di), *[Φιλοδήμου Περὶ ποιημάτων] tractatus tres*, in: Francesco Sbordone, *Ricerche sui papiri ercolanesi*, vol. II, Napoli.
Scalas 2015: Giulia Scalas, *«Le anime sono sangue» (*Ref. *I 22*, *5 = 340 Usener) una testimonianza "ippolitea" sulla psicologia di Epicuro*, in: «Lexicon Philosophicum» 3, 199–226.
Scalas 2019: Giulia Scalas, *Entre* peripatos *et* kepos: *Le* quintum genus *aristotélicien chez Cicéron et la* quarta natura *épicurienne chez Lucrèce*, in: «Philosophie antique» 19, 85–115.
Scalas 2023: Giulia Scalas, *La Théorie épicurienne du vivant. L'âme avec le corps*, Paris.
Schiesaro 1990: Alessandro Schiesaro, Simulacrum et imago. *Gli argomenti analogici nel* De rerum natura, Pisa.
Schmid 1955: W. Schmid, *Die Netze des Seelenfängers, Zur Jagdmetaphorik im philosophischen Protreptikos des Demetrios Lakon (*Pap. Herc. *831)*, in: «La Parola del Passato» 10, pp. 440–447.
Schmidt 1990: Jürgen Schmidt, *Lukrez, der Kepos und die Stoiker: Untersuchungen zur Schule Epikurs und zu den Quellen von* De rerum natura, Frankfurt am Main.
Schoenheim 1966: Ursula Schoenheim, *The Place of "Tactus" in Lucretius*, in: «Philologus» 110, 71–87.
Schofield 1996: Malcolm Schofield, *Ἐπιλογισμός: An Appraisal*, in: Michael Frede and Gisela Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, 221–237.
Schofield 1999: Malcolm Schofield, *Academic Epistemology*, in: Algra/Barnes/Mansfeld/Schofield 1999, 323–351.
Schofield/Burnyeat/Barnes 1980: Malcolm Schofield, Myles Burnyeat, and Jonathan Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford.
Schrijvers 1976: Piet H. Schrijvers, *La pensée d'Épicure et Lucrèce sur le sommeil (*DRN, *IV, 907–961, Scolie* ad *Épicure*, Ep. ad Her. *66): un chapitre des* Parva Naturalia *épicuriens*, in: Bollack/Laks 1976, 229–259.
Schrijvers 1992: Piet H. Schrijvers, *Philosophie et paraphrase: Lucrèce et les sceptiques*, in: Pierre Grimal (éd.), *La langue latine, langue de la philosophie. Actes de la table ronde de Rome (17–19 mai 1990)*, Rome, 125–140.
Schrijvers 1999: Piet H. Schrijvers, *Lucrèce et les sciences de la vie*, Leiden–Boston.
Schrijvers 2007: Piet H. Schrijvers, *Seeing the Invisible: A Study of Lucretius' Use of Analogy in* De rerum natura, in: Monica R. Gale (ed.), *Lucretius*, Oxford, 255–288.
Sedley 1973: David N. Sedely, *Epicurus*, On Nature, *Book XXVIII*, in: «Cronache Ercolanesi» 3, 5–83.
Sedley 1974: David N. Sedely, *The Structure of Epicurus'* On Nature, in: «Cronache Ercolanesi» 4, 89–92.
Sedley 1976a: David N. Sedely, *Epicurus and His Professional Rivals*, in: Bollack/Laks 1976, 119–159.
Sedley 1976b: David N. Sedely, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, in: «Cronache Ercolanesi» 6, 23–59.
Sedley 1977: David N. Sedely, *Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy*, in: «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 23, 74–120.
Sedley 1983: David N. Sedely, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in: *SYZETESIS (ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ): Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, vol. I, Napoli, 11–51.
Sedley 1988: David N. Sedely, *Epicurean Anti–Reductionism*, in: Jonathan Barnes and Mario Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Naples, 295–327.
Sedley 1989a: David N. Sedely, *Epicurus on the Common Sensible*, in: Pamela Huby and Gordon Neal (eds.), *The Criterion of Truth. Essays Written in Honour of George Kerferd*, Liverpool, 123–136.
Sedley 1989b: David N. Sedely, *Philosophical Allegiance in the Greco–Roman World*, in: Griffin/Barnes 1989, 97–119.

Sedley 1992: David N. Sedely, *Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth*, in: «Elenchos» 13, 91–56.
Sedley 1998a: David N. Sedely, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge.
Sedly 1998b: David N. Sedly, *Theophrastus and Epicurean Physics*, in: Johannes M. van Ophuijsen and Marlein van Raalte (eds.), *Theophrastus: Reappraising the Sources*, New Brunswick, 331–354.
Sedley 1999: David N. Sedely, *Lucretius' Use and Avoidance of Greek*, in: James Noel Adams and Roland Mayer (eds.), *Aspects of the Language of Latin Poetry*, Oxford, 227–246.
Sedley 2002a: David N. Sedely, *The Origins of Stoic God*, in: Dorothea Frede and André Laks (eds.), *Traditions of Theology, Its Background and Aftermath*, Leiden, 41–83.
Sedley 2002b: David N. Sedely, *Zeno's Definition of* phantasia kataleptike, in: Theodore Scaltsas and Andrew S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and His Legacy*, Larnaca, 135–154.
Sedley 2010: David N. Sedely, *The Status of Physics in Lucretius, Philodemus and Cicero*, in: Agathe Antoni, Graziano Arrighetti, M. Isabella Bertagna e Daniel Delattre (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, Pisa, vol. I, 63–68.
Sedley 2011a: David N. Sedely, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, ed. italiana a cura di Francesco Verde, Roma (ed. or. *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley 2007).
Sedley 2011b: David N. Sedely, *Epicurus' Theological Innatism*, in: Fish/Sanders 2011, 29–52.
Sedley 2012a: David N. Sedely (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge.
Sedley 2012b: David N. Sedely, *Antiochus as Historian of Philosophy*, in: Sedley 2012a, 80–103.
Sedley 2016: David N. Sedley, *Crantor of Soli in Cilicia, c. 335–275 BCE*, in: *Oxford Classical Dictionary*.
Sedley 2017: David N. Sedely, *Epicurean versus Cyrenaic Happiness*, in: Richard Seaford, John Wilkins, and Matthew Wright (eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford, 89–106.
Sedley 2018a: David N. Sedely, *Epicurean Theories of Knowledge: From Hermarchus to Lucretius and Philodemus*, in: «Lexicon Philosophicum», Special Issue: *Hellenistic Theories of Knowledge*, edited by Francesco Verde and Massimo Catapano, Rome, 105–121.
Sedley 2018b: David N. Sedely, *Epicurus on Dialectic*, in: Bénatouïl/Ierodiakonou 2018, 82–113.
Sedley 2018c: David N. Sedely, *The Duality of Touch*, in: Purves 2017, 64–74.
Sedley 2020: David N. Sedely, *Why Aren't Atoms Coloured?*, in: Ugo Zilioli (ed.), *Atomism in Philosophy. A History from Antiquity to the Present*, Part I: *Atomism in Ancient Philosophy*, New York, 61–75.
Segal 1998: Charles Segal, *Angoscia e morte nel* De rerum natura, trad. it. di Francesco Citti, Bologna (ed. or. *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in* De Rerum Natura, Princeton 1990).
Sharples 1985: Robert W. Sharples, *Theophrastus on Tastes and Smells*, in: William W. Fortenbaugh, Pamela M. Huby, and Anthony A. Long (eds.), *Theophrastus of Eresus: On his Life and Work*, New Brunswick–Oxford, 183–204.
Silvestre 1985: Maria Luisa Silvestre, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica. Testi e commenti*, Napoli.
Smith 1975: Martin Ferguson Smith (ed.), *Lucretius: De Rerum Natura*, with an English translation by W.H.D. Rouse, revised with new text, introduction, notes and index, London–Cambridge (Mass.).
Smith 1993: Martin Ferguson Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Napoli.
Smith 1999: Martin Ferguson Smith, *A New Reading in Diogenes of Oinoanda fr. 69*, in: «The Classical Quarterly» 49.2, 639–640.
Smith 2002: Adam D. Smith, *The Problem of Perception*, Cambridge (Mass.).
Smith 2003: Martin Ferguson Smith (ed.), *Supplements to Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Naples.

Snyder 2021: Charles E. Snyder, *Beyond Hellenistic Epistemology: Arcesilaus and the Destruction of Stoic Metaphysics*, London–New York.

Solmsen 1951: Friedrich Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, in: «American Journal of Philology» 72, 1–23.

Solmsen 1986: Friedrich Solmsen, Αἴσθησις *in Aristotelian and Epicurean Thought*, in: Classen 1986, 151–172 (apparso per la prima volta in: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, 24, 1961, 241–262; rist. anche in: Friedrich Solmsen, *Kleine Schriften*, vol. I, Hildesheim 1968, 612–633).

Spinelli 2005: Emidio Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma.

Spinelli 2010: Emidio Spinelli, *Breviari di salvezza: comunicazione e scienza in Epicuro*, in: Verde 2010b, 9–24.

Spinelli 2014: Emidio Spinelli, *Filosofia, cioè vita …*, in: «Iride» 27.73, 643–653.

Spinelli 2016a: Emidio Spinelli, *Atomisti antichi: Leucippo e Democrito*, in: Bonazzi 2016b, 177–194.

Spinelli 2016b: Emidio Spinelli, *Epistemologie ellenistiche: il problema del criterio*, in: Emidio Spinelli (a cura di), *Storia della filosofia antica*, vol. III: *L'età ellenistica*, Roma, 169–196.

Spinelli 2020: Emidio Spinelli, *Un ginepraio scettico nel XXXIV libro* Sulla natura *di Epicuro? Fra ipotesi esegetiche e polemica filosofica*, in: Leone/Masi/Verde 2020, 95–106.

Squillace 2020: Giuseppe Squillace, *Il profumo nel mondo antico. Con la traduzione italiana del Sugli odori di Teofrasto*, Nuova edizione aggiornata, Firenze (I ed. 2010).

Stavru 2021: Alessandro Stavru, *La ἰσχύς della conoscenza e il governo dei piaceri nel* Protagora, in: Francesco Benoni e Alessandro Stavru (a cura di), *Platone e il governo delle passioni*, Perugia, 163–183.

Steiner Goldner 2017: Rebecca Steiner Goldner, *Aristotle and the Priority of Touch*, in: Purves 2017, 50–63.

Stevens 2008: Benjamin E. Stevens, *Symbolic Language and Indexical Cries: A Semiotic Reading of Lucretius 5.1028–90*, in: «American Journal of Philology» 129.4, 529–557.

Strache 1921: Hans Strache, *Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon*, Berlin.

Striker 1980: Gisela Striker, *Sceptical Strategies*, in: Schofield/Burnyeat/Barnes 1980, 54–83.

Striker 1996a: Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 22–76 (ristampa di Gisela Striker, *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*, in: «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen» 2, 48–110).

Striker 1996b: Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 77–91 (ristampa di Gisela Striker, *Epicurus on the Truth of All Sense–Impressions*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie» 59, 125–42).

Striker 1997: Gisela Striker, *Academics Fighting Academics*, in: Inwood/Mansfeld 1997, 257–276.

Tanner 2016: Jeremy Tanner, *Sight and Painting. Optical Theory and Pictorial Poetics in Classical Greek Art*, in: Michael Squire (ed.), *Sight and the Ancient Senses*, New York–London, 107–122.

Tarán 1981: Leonardo Tarán (ed.), *Speusippus of Athens*, Leiden.

Tarditi 1972: Giovanni Tarditi, *Sulla soglia della poetica lucreziana*, in: *Studi classici in onore di Quintino Cataudella,* vol. III, 85–93 (rist. in: Giovanni Tarditi, *Studi di poesia greca e latina*, a cura di Luigi Belloni, Guido Milanese e Antonietta Porro, Milano 1998, 129–136).

Tarrant 1985: Harold Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge.

Taylor 1980: Christopher C.W. Taylor, *All Perceptions Are True*, in: Schofield/Burnyeat/Barnes 1980, 105–124.

Tepedino Guerra 1990: Adele Tepedino Guerra, *Il contributo di Metrodoro di Lampsaco alla formazione della teoria epicurea del linguaggio*, in: «Cronache Ercolanesi» 20, 17–25.

Tescari 1926: Onorato Tescari (a cura di), *Sesto Empirico, Schizzi pirroniani*, Bari.
Theiler 1964: Willy Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin (I ed. 1930).
Thorsrud 2012: Harald Thorsrud, *Radical and Mitigated Skepticism in Cicero's* Academica, in: Walter Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, South Bend, 133–151.
Thorsrud 2018: Harald Thorsrud, *Arcesilaus: Socratic Skepticism in Plato's Academy*, in: «Lexicon Philosophicum», Special Issue: *Hellenistic Theories of Knowledge*, edited by Francesco Verde and Massimo Catapano, Rome,195–220.
Togni 2006: Paolo Togni, *Rappresentazione e oggetto nella gnoseologia stoica*, in: «Dianoia» 11, 41–84.
Togni 2010: Paolo Togni, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Napoli.
Torraca 1961: Luigi Torraca (a cura di), *Dossografi greci*, Padova.
Tosi 2017: Renzo Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, prima ed. aggiornata, Milano.
Trabattoni 2005: Franco Trabattoni, *Arcesilao platonico?*, in: Bonazzi/Celluprica 2005, Napoli, 13–50.
Trabattoni 2018: Franco Trabattoni (a cura di), *Platone, Teeteto*, traduzione di Andrea Capra, Torino.
Trabattoni 2020: Franco Trabattoni, *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana*, Roma.
Traina 1970: Alfonso Traina, Vortit barbare*: le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma.
Tsouna 1998: Voula Tsouna, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge.
Tsouna 2016a: Voula Tsouna, *Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals*, in: Sharon Weisser and Naly Thaler (eds.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Leiden–Boston, 113–149.
Tsouna 2016b: Voula Tsouna, *Epicurean Preconceptions*, in: «Phronesis» 61, 160–221.
Tsouna 2018: Voula Tsouna, *Epicurean Dreams*, in: «Elenchos» 19.2, 231–256.
Tsouna 2021: Voula Tsouna, *The Epicurean Notion of* epibolê, in: «Rhizomata» 9.2, 179–201.
Tsouna 2023: Voula Tsouna, *The Method of Multiple Explanations Revisited*, in: Masi/Morel/Verde 2023, 221–256.
Tsouni 2019: Georgia Tsouni, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, Cambridge.
Tutrone 2012: Fabio Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Pisa.
Tutrone 2013: Fabio Tutrone, *Libraries and Intellectual Debate in the Late Republic: The Case of the Aristotelian Corpus*, in: Jason König, Katerina Oikonomopoulou, and Greg Woolf (eds.), *Ancient Libraries*, Cambridge, 152–166.
Usener 1977: *Hermannus Usener: Glossarium Epicureum*, edendum curaverunt Marcello Gigante et Wolfgang Schmid, Roma.
Vander Waerdt 1989: Paul A. Vander Waerdt, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, in: «Greek, Roman and Byzantine Studies» 30.2, 225–267.
Vegetti 1972: Mario Vegetti, *L'Aristotele redento di Werner Jaeger*, in: «Il pensiero» 17, 7–50.
Vegetti/Ademollo 2016: Mario Vegetti e Francesco Ademollo, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Torino.
Verde 2008: Francesco Verde, Rebus ab ipsis consequitur sensus*. Il tempo in Epicuro*, in: «Elenchos» 29.1, 91–117.
Verde 2010a: Francesco Verde, *Ancora su Timasagora epicureo*, in: «Elenchos» 31.2, 285–317.
Verde 2010b: Francesco Verde (a cura di), *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introduzione di Emidio Spinelli, Roma.
Verde 2010c: Francesco Verde, *Τρίγωνα ἄτομα. A proposito di Epicuro*, Della natura, *libro XIV, col. XXXVIII 1–10 Leone*, in: «Cronache Ercolanesi» 40, 31–38.
Verde 2013a: Francesco Verde, *Cause epicuree*, in: «Antiquorum Philosophia» 7, 127–142.

Verde 2013b: Francesco Verde, Elachista*: La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven.
Verde 2013c: Francesco Verde, *Epicuro*, Roma.
Verde 2015a: Francesco Verde, *Diodorus Cronus on Perceptible* Minima, in: Ugo Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics, Epistemology*, London–New York, 134–148.
Verde 2015b: Francesco Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in: Canone 2015, 49–64.
Verde 2015c: Francesco Verde, *Testimonianze tardoantiche sulla fisica di Epicuro*, in: De Sanctis/Spinelli/Tulli/Verde 2015, 179–195.
Verde 2016a: Francesco Verde, *Aristotle and the Garden*, in: Falcon 2016, 35–55.
Verde 2016b: Francesco Verde, *Epicuro e la grandezza del sole: sul testo di* Pyth. *91*, in: «Méthexis» 28, 104–110.
Verde 2016c: Francesco Verde, *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio*, in: Mauro Tulli (a cura di), *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*, Pisa–Roma, 335–368.
Verde 2016d: Francesco Verde, *Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia*, in: «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 97.1, 44–62.
Verde 2016e: Francesco Verde, *Posidonius against Epicurus' Method of Multiple Explanations?*, in: «Apeiron» 49.4, 437–449.
Verde 2017a: Francesco Verde, *Accio, Lucrezio e la psicologia di Epicuro: osservazioni su* Trag. *296 R.3 (589 Dangel)*, in: «Museum Helveticum» 74.2, 158–171.
Verde 2017b: Francesco Verde, *Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro*, in: Alesse/Fermani/Maso 2017, Roma, 33–64.
Verde 2017c: Francesco Verde, *Lucretius and His* De rerum natura *Six Centuries After. A Conversation with David Sedley*, in: «Lexicon Philosophicum» 5, 189–192.
Verde 2018a: Francesco Verde, *Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro*, in: «Lexicon Philosophicum», Special Issue: *Hellenistic Theories of Knowledge*, edited by Francesco Verde and Massimo Catapano, Rome, 79–104.
Verde 2018b: Francesco Verde, *Fenomeni fisici e spiegazioni multiple in Lucrezio e nell'*Aetna *pseudovirgiliano*, in: «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 99, 523–544.
Verde 2018c: Francesco Verde, *I* pathe *di Epicuro tra epistemologia ed etica*, in: «Elenchos», 39.2, 205–230.
Verde 2019: Francesco Verde, *Antiochus and the Epicureans on the Doctrinal Agreement between Plato and Aristotle*, in: «Bruniana & Campanelliana» 25.2, 359–384.
Verde 2020a: Francesco Verde, *I* Kanonika *di Antioco di Ascalona e Asclepiade di Bitinia (Sext. Emp.* M *VII 200–202)*, in: «Rheinisches Museum für Philologie» 163, 241–270.
Verde 2020b: Francesco Verde, *L'epistemologia di Epicuro e il* Teeteto *di Platone*, in: «Historia Philosophica» 18, 13–44.
Verde 2020c: Francesco Verde, *Momenti di riflessione sull'animalità nel* Kepos*: Epicuro, Lucrezio, Ermarco e Polistrato*, in: Stefano Gensini (a cura di), *La voce e il* logos. *Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Pisa, 53–78.
Verde 2020d: Francesco Verde, *Rileggendo il XXXIV libro* Sulla natura *di Epicuro: Struttura generale e questioni storico–filosofiche*, in: Leone/Masi/Verde 2020, 7–24.
Verde 2020e: Francesco Verde, *The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda*, in: Brad Inwood and James Warren (eds.) 2020, *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 89–112.
Verde 2021: Francesco Verde, *Il piacere della musica nell'epicureismo*, in: «La cultura» 59, 45–71.

Verde 2022a: Francesco Verde (a cura di), *Epicuro: Epistola a Pitocle*, In collaborazione con Mauro Tulli, Dino De Sanctis e Francesca G. Masi, Baden–Bade.
Verde 2022b: Francesco Verde, *Peripatetic Philosophy in Context: Knowledge, Time, and Soul from Theophrastus to Cratippus*, Berlin–Boston.
Verde 2022c: Francesco Verde, Recensione di Squillace 2020, in: «The Classical Review» 72.1, 84–86.
Verde 2023a: Francesco Verde, *«Faithful innovations» in the Epicurean Science of Nature. Philonides and Demetrius Laco*, in: Michael Erler, Jan Erik Heßler, and Federico Maria Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Epicurean Tradition*, Basilea–Berlin, 141–159.
Verde 2023b: Francesco Verde, Portenta et miracula non disserentium philosophorum sed somniantium*: Velleio contro la demiurgia del* Timeo, in: Emanuele Maffi (a cura di), *Paradigmi della demiurgia: studi sul lessico demiurgico nel pensiero antico e tardoantico*, Napoli, 79–117.
Verde 2024a: Francesco Verde, *Arcesilao scettico? Problemi e considerazioni*, in: Marina De Palo, Luca Marchetti e Fabio Sterpetti (a cura di), *Quaderni di Villa Mirafiori*, vol. 1, 15–39. Milano.
Verde 2024b: Francesco Verde, *Atomismo e Pirronismo. Sull'identità filosofica di Ascanio di Abdera (Diog. Laert. IX 61)*, in: «Rivista di storia della filosofia» 2, 349–370.
Verde 2024c: Francesco Verde, *Τὸ προσμένον: Epicurus' Propositional Theory of Truth*, in: Francesca G. Masi, Pierre-Marie Morel, and Francesco Verde (eds.), *Epicureanism and Scientific Debates. Antiquity and Late Reception*, Volume II: *Epistemology and Ethics*, Leuven, 67–89.
Verde/Spinelli 2020: Francesco Verde ed Emidio Spinelli, *Theology*, in: Mitsis 2020, 94–117.
Verlinskij 1994–1995: Alexander L. Verlinsky, *οὐ συνορώμενα πράγματα (Epicurus*, Epistula ad Herodotum, *76): On Epicurus' Theory of the Emergence of Language*, in: «Hyperboreus» 1.2, 46–86.
Verlinskij 1998: Alexander L. Verlinsky, *The Epicureans Against the "First Inventors": Lucr. V, 1041–1055; Diog. Oen. fr. 12 Smith; Sext. Emp.* Adv. math. *IX 30–33*, in: «Hyperboreus» 4.2, 302–339.
Verlinskij 2005: Alexander L. Verlinsky, *Epicurus and His Predecessors on the Origin of Language*, in: Frede/Inwood 2005, 56–100.
Vezzoli 2011: Simone Vezzoli, *L'esistenza di un criterio di verità nella filosofia di Filone di Larissa*, in: «Acme: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» 64, 247–263, http://www.ledonline.it/acme/allegati/Acme–11–III_14_Vezzoli.pdf (seen 19.8.2024).
Vidale 2000: Nadia Vidale, *Affermare negando. Gli argomenti ipotetici con conseguente falso nel* De rerum natura, Bologna.
Voelke 1973: André-Jean Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris.
Vogt 2016: Katja M. Vogt, *All Sense–Perceptions Are True: Epicurean Responses to Skepticism and Relativism*, in: Jacques Lezra and Liza Blake (eds.), *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, Basingstoke–New York, 145–159.
Warren 2002: James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of* Ataraxia, Cambridge.
Warren 2006a: James Warren, *Epicureans and the Present Past*, in: «Phronesis» 51.4, 362–387.
Warren 2006b: James Warren, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford.
Warren 2009: James Warren (ed.), *Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge.
Warren 2013: James Warren, *Epicureans and Cyrenaics on Pleasure as a* Pathos, in Marchand/Verde 2013, 85–103.
Warren 2014: James Warren, *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge–New York.
Warren 2019: James Warren, *Epicurus on the False Belief that Sense–Impressions Conflict*, in: «Philosophie antique» 19, 7–28.
Wehrli 1967–1974: Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Basel (I ed. 1944–1953).
West 1969: David West, *Imagery and Poetry of Lucretius*, Edimburgo.

White 2004: Stephen White, *Lyco and Hieronymus on the Good Life*, in: William W. Fortenbaugh and Stephen A. White (eds.), *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes: Text, Translation, and Discussion*, Rutgers University Studies in Classical Humanities XII, New Brunswick, 389–409.

Wynne 2019: John P.F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion*: On the Nature of the Gods *and* On Divination, Cambridge.

Zanatta 1976: Marcello Zanatta, *La dottrina platonica del piacere nel IX libro della* Repubblica *e l'antiedonismo di Speusippo in un passo dell'*Etica Nicomachea, in: «Logos» 76, 43–78.

Zilioli 2012: Ugo Zilioli, *The Cyrenaics*, London.

Zinn 2018: Pamela Zinn, *Lucretius on Sound*, in: Shane Butler and Sarah Nooter (eds.), *Sound and the Ancient Senses*, London–New York, 130–149.

Zinn 2021: Pamela Zinn, *Lucretius and the Salty Taste of Sea Air*, in: «Classica et Mediaevalia» 69, 173–217.

Zucca 2015: Diego Zucca, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Brescia.

Indice dei nomi antichi

Sono esclusi dall'indice dei nomi antichi i nomi di Epicuro e Lucrezio.

Admeto 168, 178n.
Aezio 16 e n., 67n., 98n., 157, 193n., 204, 218, 228
Alcesti 178n.
Alessandro Cornelio (Poliistore) 15
Alessandro di Afrodisia 36n., 37n., 205
Alessandro Magno 97n.
Anassagora 5
Anassarco di Abdera 97 e n., 100 e n., 101n., 106n., 112
Andromenide 85n.
Andronico di Rodi 12n., 150n.
Antigono di Caristo 17n.
Antioco di Ascalona 9 e n., 15 e n., 18, 30n., 67, 84n., 93n., 107n., 109, 117, 135, 140–141 e n., 145–150 e n., 152–153, 155, 183, 204, 227, 253
Antipatro di Sidone 21
Antipatro di Tarso 117, 141–142, 160n.
Antistene 31n.
Apollodoro (epicureo) 48n., 74n.
Apollodoro di Seleucia (stoico) 160n.
Apollonio Empirico 128 e n., 129n.
Arcesilao 4, 9 e n., 43n., 65, 71, 107 e n., 108n., 109, 111 e n., 112n., 113n., 114–118 e n., 120–122 e n., 123n., 124–125 e n., 127n., 128, 137 e n., 138, 140–143, 145, 152–153 e n., 156, 163–164 e n., 171, 179n., 183, 184n.
Aristippo 204n.
Aristofane (commediografo) 121n., 125n.
Aristofane di Bisanzio 237 e n.
Aristone di Ceo 29n.
Aristone di Chio 29n., 85n., 115n., 124n., 125 e n., 275n.
Aristotele 4n., 11–16 e n., 28n., 29n., 31n., 44n., 45n., 46n., 47, 49, 51 e n., 52, 53n., 58n., 60 e n., 61n., 72–75 e n., 77–79 e n., 82, 87, 89, 90n., 96n., 105–106, 145n., 146, 150 e n., 158n., 196n., 205 e n., 222n., 223n., 227n., 229 e n., 236n., 238n., 241n., 252n., 256, 273
Arriano 22n.
Asclepiade di Bitinia 4, 149 e n.
Asclepio 201n.
Attico 15n.
Aulo Gellio 66, 199n., 236

Balbo, Quinto Lucilio 180n.
Bar Bahlūl 16n.
Boeto di Sidone (peripatetico) 225n.
Boeto di Sidone (stoico) 160n., 225, 226n.
Bruto, Marco Giunio 15n.

Callia 232
Callimaco di Cirene 17n.
Carneade 70 e n., 71n., 109, 137–138 e n., 140, 142, 156, 164–168 e n., 171, 176–181 e n., 226n.
Cassio Longino, Gaio 34n.
Catilina 92n.
Catulo, Quinto Lutazio (figlio) 138
Cazio Insubre (epicureo) 34n.
Cherefonte 121
Cicerone, Marco Tullio 6n., 8, 11, 14 e n., 15n., 18, 28n., 29n., 30n., 34n., 43n., 65–68 e n., 70–71 e n., 92n., 101n., 102n., 115n., 121n., 122n., 124n., 135–136 e n., 138–139 e n., 140n., 145n., 148–150, 152n., 153 e n., 154n., 157n., 177n., 180n., 181n., 190n., 199n., 204, 216–217 e n., 227 e n., 230, 253, 260–261 e n., 263
Cleante 158, 275n.
Clearco di Soli 12n.
Clemente di Alessandria 189n., 266
Cleomede 6, 129n., 171n.
Clitomaco 70n., 71n., 138, 139n., 176n., 179 e n., 181n.
Colote di Lampsaco 18, 98n., 113–125 e n., 127 e n., 131, 140–141 e n., 143, 171, 184 e n.
Cotta, Gaio Aurelio (accademico) 11, 29n., 180n.
Crantore 111n., 226 e n.
Crasso, Marco Licinio 15
Cratete di Atene 111n.
Cratete di Mallo 85n.
Cratete di Tebe 97n.
Cratilo 232–235

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111595344-019

Cratino 117n., 125
Cratippo 15n.
Crisippo 98n., 117, 125, 152–153 e n., 159, 160n., 161n., 162n., 163n., 164, 165n., 166n., 167, 177n., 178n., 182, 218–219 e n.
Critolao 226n.
Critone 201n.

Demetrio Lacone 18, 22, 32n., 42 e n., 74n., 86, 93n., 125–132 e n., 243, 254, 259n.
Democrito 29n., 33, 34n., 36n., 37n., 38n., 43n., 44n., 52–53 e n., 57n., 68n., 80 e n., 81n., 100 e n., 104 e n., 112–113 e n., 119–120 e n., 122, 127 e n., 135, 158n., 189n., 231–232
Diocle di Magnesia 158–161 e n., 177n.
Diodoro Crono 106n., 235–238 e n., 240–241, 250–251
Diogene di Babilonia 84 e n., 225, 226n.
Diogene di Enoanda 2 e n., 7n., 19, 37n., 38n., 91–92, 94, 98n., 147n., 192n., 196n., 243–244
Diogene di Sinope 97n.
Diogene Laerzio 8, 13, 28, 33 e n., 41–42, 48n., 50n., 82, 111n., 115n., 122n., 123n., 125, 157n., 158n., 160, 173–174, 181, 186n., 191, 194, 217, 219, 220n., 223, 237, 255 e n., 257, 260n., 261, 275
Diotimo (democriteo) 29n.

Elena 168, 178, 179n.
Empedocle 5 e n., 22n., 68n., 128 e n., 252n.
Enesidemo di Cnosso 4 e n., 65 e n., 72, 101n., 108 e n., 111
Ennio, Quinto 21
Epitteto 22n.
Eracleodoro 85n.
Eraclito 4–5, 86, 108 e n., 274
Erillo di Cartagine 275n.
Ermarco di Mitilene 13, 122, 249n.
Ermogene 232 e n., 234–237, 243n.
Erofilo 128n.
Euripide 168
Eurito 96n.
Eusebio di Cesarea 137

Favorino di Arelate 4n.
Filino di Cos 128n.
Filodemo di Gadara 2n., 6n., 10, 12, 15n., 18–19, 20n., 22 e n., 47–48, 66n., 72, 74 e n., 79n., 84–87 e n., 93n., 120n., 121n., 165n., 175, 195n., 196n., 199n., 206, 247n., 259n., 262, 268, 275
Filolao 96n.
Filone di Alessandria 4n, 226n.
Filone di Larissa 9 e n., 11, 15n., 71n., 138, 145 e n., 147 e n., 180n.
Filone il Dialettico 236n.
Filonide di Laodicea a Mare 21 e n.

Galeno 43n.
Giamblico 28n.
Gorgia 238n.

Ibn Al–Khammār 16n.
Idomeneo di Lampsaco 113, 120n.
Ieronimo di Rodi 190n.
Ippocrate 128n.

Leonteo 113
Leucippo 33, 39n.
Licimnio di Chio 238n.
Lucilio, Gaio 34n.
Lucullo, Lucio Licinio 15n., 18, 30n., 67, 73n., 135–136, 139, 140n., 141, 146, 147n., 150, 152–155, 178n., 183, 204, 253

Mario, Gaio 11n.
Melisso 119n.
Menelao 168 e n., 178, 179n.
Metrodoro di Chio 100, 101n., 102, 106n., 112–113
Metrodoro di Lampsaco 74n., 113, 120n., 125, 236, 238 e n., 275n.
Metrodoro di Stratonicea 71n., 138, 180n.
Mitridate 15
Mnesarco di Atene 141 e n.
Monimo Cinico 97 e n., 101n.

Nausifane 29n., 100 e n., 106n., 112 e n., 189n.
Numenio di Apamea 22 e n., 111n., 115n., 137 e n., 139

Ortensio Ortalo, Quinto 138

Panezio 181n., 190n., 225, 226n.
Parmenide 98n., 119n.
Pausimaco 85n.
Pirrone 66, 100 e n., 112n., 113n., 132n.
Pisone Frugi Calpurniano, Marco Pupio 15 e n.
Pitagora 232
Pitocle (epicureo) 113
Platone 9 e n., 19, 28n., 29n., 31n., 52n., 65, 84n., 90n., 95–98 e n., 101n., 102n., 104 e n., 107, 108n., 109, 114 121, 137, 145n., 146, 148n., 158n., 159n., 179n., 190, 197n., 223n., 224, 225n., 226–232 e n., 234n., 235, 236n., 252n., 257 e n., 275n.
Plauto 220n.
Plotino 268n.
Plutarco 8, 13n., 14–15 e n., 43n., 75n., 79 e n., 81, 93–94, 98n., 113–119 e n., 121n., 122n., 140, 184n., 222n., 239n.
Polemone 124n., 145n., 150, 226–229 e n.
Polieno di Lampsaco 74n., 113
Polistrato 18, 122–125 e n., 127, 129, 131–132, 184, 249 e n.
Polo di Agrigento 238n.
Pompeo Magno 11n.
Posidonio di Apamea 6, 10–11 e n., 89, 129 e n., 130n., 190n.
Potamone di Alessandria 186n.
Prisciano di Lidia 205n.
Proclo 114, 231
Protagora 29n., 104n.
Pseudo–Alessandro 96n.
Pseudo–Plutarco 157n.

Senarco di Seleucia 225n.
Seneca, Lucio Anneo 199n., 202n.
Senocrate 226
Senofonte 225n., 252n.
Serapione di Alessandria 128n.
Sesto Empirico 4n., 8, 42 e n., 43n., 65, 72, 84n., 93–94 e n., 97, 101n., 104, 106, 107n., 115n., 127, 128n., 132n., 148–149 e n., 156, 158, 166–169 e n., 174, 175n., 177 e n., 178n., 179 e n., 184, 191, 218, 239n., 247n.
Silla, Lucio Cornelio 15
Simplicio 227
Socrate 101n., 102 e n., 119–122 e n., 125n., 143, 201n., 205n., 223n., 225n., 232–235 e n., 243n., 252n.
Solino, Gaio Giulio 152n.
Soso di Ascalona 147 e n.
Speusippo 84n., 189 e n., 190n., 226
Stasea di Napoli 15 e n.
Stilpone di Megara 236 e n.
Strabone 11n., 15
Stratone di Lampsaco 150

Teofrasto 5, 9 e n., 12n., 15–16 e n., 17n., 36n., 37n., 52n., 58n., 96n., 112n., 145n., 205 e n., 227 e n., 238n.
Terenzio 220n.
Timagora/Timasagora 66–68 e n., 70, 71, 74n., 275n.
Timeo 225n., 228–230
Timone di Fliunte 111, 112n., 132n., 191n.
Tolemeo II (Filadelfo) 122n.
Tolemeo «al–gharīb» 12n.

Varrone, Marco Terenzio 15n., 147n., 227
Velleio, Gaio 29n., 34n., 180n., 230 e n., 259n., 260 e n., 261, 263, 266

Zenone di Cizio 108n., 115n., 116, 124n., 152 e n., 156, 158–159 e n., 162–163 e n., 226
Zenone di Sidonio 13n., 22n., 74n., 86, 121n., 129

Indice dei nomi moderni

Ademollo, F. 223n.
Alessandrelli, M. 158n., 159n., 160n., 239n., 247n.
Alesse, F. 156n., 162n., 166n., 167–168 e n., 178n., 181n., 218n., 223n.
Allen, J. 9n., 70n., 128n., 137n., 138n., 175n., 178n.
Angeli, A. 12n., 66n., 120n., 122n.
Armstrong, D. 268n.
Aronadio, F. 232n., 235 e n.
Arrighetti, G. 126n., 127n., 174n., 196n., 236 e n., 237n., 238n., 254n.
Asmis, E. 8 e n., 20n., 40n., 53 e n., 55n., 58n., 69 e n., 70n., 73n., 83n., 93n., 193n., 196n., 200n., 260n.
Atherton, C. 239n., 241n., 244n.

Bailey, C. 13n., 45n., 55n., 56–57 e n., 58n., 69 e n., 73n., 92n., 94 e n., 100n., 139n., 174n., 200n., 209n., 215, 216n., 222n., 225n., 230n., 232 e n., 238n., 256n., 267n., 269n.
Bakker, F.A. 7 e n., 16n.
Baltussen, H. 14n., 228n., 229n.
Barigazzi, A. 56n., 100n.
Barnes, J. 94–95 e n., 128n., 129n., 145n.
Barney, R. 64n.
Beghini, A. 111n., 226n.
Bénatouïl, T. 12n.
Beretta, M. 1n.
Berti, E. 28n., 223n., 275n.
Bignone, E. 3 e n., 12 e n., 223n., 225n., 256n.
Blank, D. 147n.
Bloch, O. 257n.
Bodeüs, R. 223n.
Bonazzi, M. 108n., 145n., 186 e n., 219n.
Bos, A.P. 223n.
Bourbon, M. 166n.
Bowen, A.C. 130n., 172n.
Boyancé, P. 31n., 101n., 222n., 232n.
Boys–Stones, G.R. 146n.
Brancacci, A. 31n.
Brieger, A. 46n.
Brittain, C. 9n., 11n., 30n., 65n., 67n., 138n., 145n.
Brunschwig, J. 241n.
Burnyeat, M. 9n., 100n., 103n., 104 e n., 142n., 177n., 180n.

Cambiano, G. 84n., 96n., 275n.
Campbell, G. 242n.
Canali, L. 231n.
Capasso, M. 12n., 123n.
Cappello, O. 65n.
Carlozzo, G. 132n.
Cassan, M. VII, 199n.
Castagnoli, L. 81n., 101n., 103n., 119n.
Caston, V. 205n.
Catapano, M. 65n., 72n., 107n.
Cattanei, E. 223n.
Cavalli, R. 83n.
Cavini, W. 38n., 96n.
Celluprica, V. 158n.
Champion, C.B. 226n.
Chappell, T. 104n.
Chilton, C.W. 243n.
Clay, D. 3 e n., 275n.
Concolino Mancini, E. 114n.
Conte, G.B. 2n.
Cornea, A. 218n., 257n.
Corradi, M. 6 e n., 14n., 100n., 103n., 105–107 e n., 109, 142, 143n., 150 e n., 152
Corsi, F.G. 2n., 7n., 92n.
Corti, A. 35n., 113n., 115n., 116 e n., 118n., 119n., 120n., 121n., 122 e n., 182n.
Couissin, P. 177n.
Crönert, W. 13n., 114n., 123n.

D'Angelo, A. 254n.
Daiber, H. 16n.
Dal Pra, M. 20n., 101n., 116n., 120n., 129n., 171n., 186 e n.
De Falco, V. 128 e n.
De Lacy, E.A. 23n., 165n., 175n., 196n.
De Lacy, Ph. 4 e n., 120n., 165n., 175n., 196n., 225n.
De Sanctis, D. 2n., 238n.
Decleva Caizzi, F. 108n., 119n.
Del Mastro, G. 12n., 13n., 21n., 74n., 75n., 128n.
Del Re, R. 67n., 141n.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

https://doi.org/10.1515/9783111595344-020

Delle Donne, C. 215n.
Deufert, M. 1n.
DeWitt, N. 50n.
Di Martino, C. 205n.
Di Piazza, S. 175n.
Diano, C. 7 e n., 40 e n., 189n. 230 e n.
Dionigi, I. 2n., 222n., 242n.
Donini, P. 145n., 150n., 186n.
Dorandi, T. 5n., 9n., 10n., 17n., 74n., 97n., 100n., 199n.
Doty, R. 219n.
Drago, A.T. 177n.
Dyson, H. 219n.

Eckerman, C. 20n.
Erler, M. 20n., 195 e n., 196n.
Ernout, A. 16n., 45n., 73n., 100n., 139n., 209n., 222n., 231 e n.
Essler, H. 259n., 260n., 262n.
Everson, S. 42n.

Falcon, A. 12n., 14 e n., 150n., 226n., 229n., 275n.
Fausti, D. 175n.
Fellin, A. 73n.
Fermani, A. VII
Ferrario, M. 22n.
Ferrini, M.F. 58n.
Festugière, A–J. 223n.
Fine, G. 101n., 218n.
Flamigni, G. 29n.
Fleischer, K. 111n., 226n.
Forcignanò, F. 275n.
Frede, M. 164 e n., 239n.
Furley, D.J. 3–5 e n., 14 e n., 45n., 55n., 58n., 81n., 209n., 225n., 252n., 266n.

Galzerano, M. 2n., 5, 6n.
Garani, M. 5 e n., 8
Gee, E. 31n.
Giancotti, F. 1n., 21n., 46n., 55n., 56n., 73n., 222n.
Giannantoni, G. 204n., 234n., 235n., 241n.
Gigandet, A. 34n., 63n., 64n., 257n., 260n.
Gigante, M. 12n., 13n., 29n., 93n., 97n., 108 e n., 111 e n., 112n., 113n., 114n., 120 e n., 123n., 124n., 126–127 e n., 128n., 174n.
Gill, C. 31n.
Giovacchini, J. 13n., 196n.
Giussani, C. 45n., 46n., 55n., 56n., 63n., 64n., 88n., 242n., 244n., 245n.
Giusta, M. 199n.
Glidden, D.K. 6 e n., 32n., 55n., 58n., 239n., 254 e n., 265n., 266n., 267n.
Glucker, J. 11n., 71n., 145n., 147n.
Godwin, J. 94 e n., 109 e n., 139n.
Gœury, M. 254n.
Goldschmidt, V. 265n.
Gordon, P. 2n.
Görler, W. 29n., 145n.
Gottschalk, H.B. 58n.
Gourevitch, D. 129n.
Gourinat, J.–B. 157n., 158n., 164 e n.
Grasso, R. 75n.
Griffin, M.T. 65n.
Grilli, A. 22n., 65n., 145n., 150n., 190n., 191n.
Güremen, R. 38n.

Hahm, D. 226n.
Hahmann, A. 172–173 e n.
Hammerstaedt, J. 2n., 91n., 267n.
Hankinson, R.J. 157n.
Hatzimichali, M. 15n., 145n., 147n., 186n.
Hausrath, A. 247n.
Heßler, J.E. 28n., 195n.
Hirzel, R. 28n., 138n.
Hoenig, C. 227n.
Holmes, B. 61n.
Huby, P. 113n.
Hunt, D.J. 65n.

Ierodiakonou, K. 29n., 42n., 159n., 179n.
Indelli, G. 123 e n., 124n., 263n.
Inwood, B. 164n., 227n.
Ioppolo, A.M. 9n., 29n., 43n., 85n., 112n., 115n., 119n., 122n., 124n., 125 e n., 136, 137n., 139n., 152n., 153n., 158n., 161n., 162n., 163n., 165n., 176 e n., 177n., 178n., 179n., 269n., 275n.
Irwin, T.H. 150n.
Isnardi Parente, M. 40n., 96n., 112n., 113n., 123n., 228 e n., 269n.

Jaeger, W. 12n.
Janko, R. 85n., 247n.
Jedrkiewicz, S. 125n.
Jürss, F. 223n.

Kant, I. 265n.
Kechagia, E. 114n., 115n., 116n., 119n.
Kerferd, G.B. 31n.
Kleve, K. 4 e n., 120n., 121n., 122n., 171n.
Koenen, M. 61n., 197n.
Konstan, D. 6–7 e n., 31n., 189n., 193n., 197n., 101n., 260 e n., 262n., 267n., 270n., 271n.
Körte, A. 125–126 e n.

Lamedica, E. 75n.
Lautner, P. 197n.
Lee, E.N. 43n., 50n., 55n., 83n.
Lefebvre, R. 29n.
Leith, D. VII 4n.
Lembo, D. 223n.
Leone, G. VII 34 e n., 35n., 36n., 37n., 40n., 41n., 53n., 68n., 76n., 92n., 193n., 197n., 202n., 229n., 240n.
Lepri, I. 120n.
Lévy, C. 4–5 e n., 15n., 65n., 66 e n., 71 e n., 72n., 107 e n., 109, 135 e n., 140 e n., 152n., 220n., 225 e n., 226n.
Li Causi, P. 247n., 249n.
Lindsay, H. 15n.
Long, A.A. 47n., 48n., 103n., 107n., 112n., 120n., 122n., 158n., 174n., 206n., 223n., 239n., 257n.
Longo Auricchio, F. 22n., 66n., 123n.
Louis, P. 90n.
Lucciano, M. 121n., 122n.

MacDowell, D.M. 121n.
Mackey, J.L. 241n., 242n.
Madvig, J.N. 138n.
Magrin, S. 71n.
Malaspina, E. VII, 65n., 136n.
Manetti, G. 175n.
Mangoni, C. 22n., 250n.
Mansfeld, J. 12n., 16n.
Manutius, A. 138n.
Marchand, S. 108n., 111n.
Marchetti, F. 128n.
Mariotti, S. 20n.
Markovič, D. 8 e n.
Marzotto, T. 124n.
Masi, F.G. VII, 7 e n., 31n., 33n., 35n., 38n., 40 e n., 41n., 64n., 83n., 84n., 96n., 103n., 104n., 106n., 223n., 237n., 271n.
Maso, S. 34n., 35n., 199n.
Maurette, P. 45n., 50n., 209n.
Mazzetti, M. 166n.
McOsker, M. 85n., 86n.
Milanese, G. 8 e n., 22n., 73n., 85n., 86 e n., 131 e n., 132n., 133n., 185 e n., 237n., 238n., 239n., 240 e n., 250n.
Miloš, A. 197n., 260n., 266n.
Mitsis, Ph. 191n., 193n.
Mommsen, T. 152n.
Monet, A. 47n., 48n., 74n., 75n., 254n.
Montaigne, M. de 181n.
Montarese, F. 5 e n., 14n., 171n.
Moreau, P.–F. 31n.
Morel, P.–M. 6 e n., 13n., 38n., 106n., 113n., 120n., 121n., 195n., 254n., 256n., 257n., 265n., 266n., 267n.
Moreschini, C. 220n.
Munro, H.A.J. 55n., 107 e n., 109, 225n.
Musso, O. 17n.

Natorp, P. 93n.
Németh, A. 83n., 193n., 249n.
Nethercut, J.S. 21n.
Nicolardi, F. 21n.
Nielsen, K.M. 12n.

O'Keefe, T. 81n., 82n., 100n., 111n., 185 e n.
Opsomer, J. 121n.
Orlando, A. 220n.

Pace, N. 86n.
Pajón Leyra, I. 100n.
Palmieri, F. VII
Papini, M. 28n.
Parisi, A. 125n., 126 e n., 127n., 128n.
Pasnau, R. 81n.
Pérez–Jean, B. 108n.
Perilli, L. 196n.
Pesce, D. 190n.
Philippson, R. 66n., 125n.
Piazzi, L. 5 e n., 171n.
Piergiacomi, E. 2n., 259n., 260n.
Pigeaud, J. 4 e n., 241n.
Plasberg, O. 67n.
Polito, R. 65n., 108n., 145n., 149n.
Pollit, J.J. 97 e n.

Prost, F. 7 e n., 189n.
Puglia, E. 22n., 128n.

Rashed, M. 12n.
Reid, J.S. 71n., 217 e n., 221n.
Reinhardt, T. 67n., 69n., 70n., 136, 137n., 138n., 142 e n., 147n., 177n., 178n., 217n., 241n.
Renna, E. 128n.
Repici, L. 6 e n., 31n., 46n., 50n., 52n., 53n., 60n., 61n., 63n., 92n., 94 e n., 96n., 109 e n.
Revello, V. VII
Rispoli, G.M. 84n., 85n., 247 e n.
Rist, J.M. 266n.
Robin, L. 16n., 45n., 73n., 100n., 139n., 209n., 222n., 231 e n.
Robitzsch, J.M. 7 e n., 172–173 e n., 189n., 201n., 203n., 265n., 270n.
Rocca, S. 14n.
Romeo, C. 86n., 129n.
Roselli, A. 22n., 128n.
Rosenmeyer, T.G. 45n., 50n., 55n., 58n., 59 e n., 209n.
Roskam, G. 22n.
Rouveret, A. 96n.
Rover, C. 2n., 7n., 11n., 16n., 68n., 108n., 129n., 137n., 145n., 165n., 175n., 180n., 189n., 196n., 215n., 221n., 246n., 256n., 265n., 271n.
Runia, D.T. 16n., 20 e n., 193n.

Salemme, C. 7–8 e n., 56n., 100n.
Sandbach, F.H. 12n., 13n., 14n., 219n.
Sanders, K. 125n.
Santoro, M. 74n.
Sassi, M.M. 52n., 80n., 113n.
Sbordone, F. 247n.
Scalas, G. 14 e n., 31n.
Schiesaro, A. 7 e n., 246n., 269n.
Schmid, S. VIII
Schmid, W. 125n.
Schmidt, J. 4 e n., 171n., 223n., 225n.
Schoenheim, U. 55n., 58n., 61n.
Schofield, M. 9n., 196n.
Schrijvers, P.H. 3–5 e n., 7, 8n., 14 e n., 64n., 65n., 71n., 72n., 108 e n.
Sedley, D.N. 3 e n., 4–7 e n., 10, 12n., 13n., 15–16 e n., 20n., 22n., 28n., 29n., 34n., 37n., 45 e n., 47n., 48n., 50n., 76n., 79n., 80n., 81n., 93n., 101–105 e n., 107 e n., 108n., 109, 111n., 126n., 140n., 142, 145n., 147n., 149n., 162n., 174n., 191n., 196n., 199n., 206n., 207n., 209–211 e n., 213n., 224 e n., 225n., 226–230 e n., 235–239 e n., 240n., 241n., 251n., 252 e n., 253n., 257n., 260n., 261n., 262n., 265n., 268n., 269n., 271n., 275n.
Segal, C. 269n.
Sharples, R. 58n.
Silvestre, M.L. 113n.
Smith, A.D. 64n.
Smith, M.F. 1n., 2n., 91n., 222 e n., 243n., 269n.
Snyder, C.E. 107n., 108n., 112n., 124n.
Solmsen, F. 4 e n., 189n., 197n., 225n.
Spinelli, E. VII, 2n., 29n., 72n., 107 e n., 112n., 120n., 260n., 275n.
Squillace, G. 58n.
Stavru, A. 190n.
Steiner Goldner, R. 45n., 46n., 61n.
Stevens, B.E. 242n., 246, 247n., 248n., 249n.
Strache, H. 65n.
Striker, G. 9n., 29n., 41n., 42n., 65n., 161n., 217n., 219n.

Tanner, J. 96n.
Taormina, D.P. VII
Tarditi, G. 21 e n.
Tarrant, H. 9n., 29n.
Taylor, C.C.W. 42n.
Tepedino Guerra, A. 66n., 238n.
Theiler, W. 65n.
Thorsrud, H. 9n., 65n., 112n., 139n.
Todd, R.B. 130n., 172n.
Togni, P. 153n., 157n., 158n., 159n., 162n., 168n., 181 e n., 182n.
Tosi, R. 117n.
Trabattoni, F. 9n., 101n., 108n., 234n.
Traina, A. 20n.
Tsouna, V. 6–7 e n., 19n., 43n., 64n., 96n., 190n., 191n., 195n., 204n., 206n., 208 e n., 239n., 252–253 e n., 261–263 e n., 265n., 266n., 268 e n., 271n.
Tutrone, F. 14 e n., 15n., 202n., 249n.

Usener, H. 16n., 132n., 175n.

Vander Waerdt, P.A. 111n., 113 e n., 116n., 118n., 119 e n., 122 e n., 142n., 185n.
Vegetti, M. 12n., 223n.
Veltri, G. VII
Verde, F. VII 4n., 6–7 e n., 9n., 10n., 12n., 13n., 14n., 20n., 21n., 22n., 29n., 31n., 33n., 40n., 41n., 42n., 50n., 53n., 56n., 57n., 66n., 67 e n., 68n., 69n., 78n., 83n., 84n., 89n., 92n., 107n., 108n., 111n., 111n., 121n., 130 e n., 146n., 147n., 148n., 149 e n., 150n., 171n., 172n., 176 e n., 189n., 191n., 192 e n., 194n., 195n., 196n., 197n., 201n., 203n., 223n., 226n., 229n., 230n., 235n., 236n., 249n., 254n., 256n., 260n., 262n.
Verlinskij, A.L. 241n.
Vezzoli, S. 71n., 112n., 139n.
Vidale, N. 8 e n., 256n.
Voelke, A.–J. 164n.
Vogt, K.M. 42n., 197n.

Warren, J. 42n., 100n., 119n., 191n., 193n., 195n., 196n., 212n., 254n., 255n., 274n.
West, D. 2n.
White, S. 190n.
Wittgenstein, L. 276n.
Wynne, J.P.F. 180n.

Zanatta, M. 75n., 190n.
Zilioli, U. 204n.
Zinn, P. 50n., 59n., 60n., 61n., 207n.
Zucca, D. 47n., 75n., 205n.

Index locorum

Aelianus
– *Uaria historia*
4.14 97n.

Aëtius (Mansfeld/Runia)
– *Placita*
337–339 223n.
374 228
534 80n.
635 57n.
1538 204
1561 193n.
1591–1592 218–219
1610 157
1610–1611 218
1611 38n., 98n., 163n.
1621 67n.
1688 81n.
1711–1712 157n.
1731 193–194

Alexander Aphrodisiensis
– *De anima* (Bruns)
65.2–10 205n.

– *De anima libri mantissa* (Sharples)
134.28–136.28 36n.
136.3–5 37n.
136.22–23 36n.
150.34–35 190n.

– *In Aistotelis De sensu* (Wendland)
24.14–21 33n.
56.6–58.22 36n.
57.10–11 36n.
57.12 36n.

[Alexander Aphrodisiensis]
– *In Aristotelis Metaphysica* (Hayduck)
827.9–26 96n.

Ammonius
– *In Aristotelis De interpretatione* (Busse)
38.17–22 237
66.7 238n.

Anaxarchus (Diels/Kranz; Dorandi)
72 A 2; fr. 9 100n.
fr. 10 100n.
72 A 16; fr. 64B 101n.
72 B 1; fr. 65A 97n.
72 B 1; fr. 65B 97n.
72 B 2; fr. 66 97n.

Antigonus Carystius (Dorandi)
fr. 2A 100n.

[Antigonus Carystius]
– *Rerum mirabilium collectio* (Musso)
129–173 17n.

Antiochus Ascalonius (Mette)
F 1 145n.
F 2 148
F 5 145n., 146–147 e n., 150, 152, 154n.
F 7 146, 152, 227 e n.

Arcesilaus (Vezzoli)
F 31 124n.
F 39 115n.
F 40 137n.
F 42 115n., 137n., 152
F 45 43n., 107n., 115n.
F 74 116
FF 74–75 115
F 75 124
F 87 9n., 115n., 124n.
F 105 124n.
F 107 9, 111n., 115n., 124n.
F 117 152n.
F 121 111n.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

https://doi.org/10.1515/9783111595344-021

FF 121–122 115n.
F 124 137
F 149 154n.

Aristocles Messanius (Chiesara)
F 4 100n.

Aristophanes
– *Nubes*
1400–1415 125n.

Aristoteles
– *Analytica posteriora*
1.3.72b 18–27 14
2.19.100a 3–6 223n.

– *De anima*
2(B).6 74, 77
2(B).2.413b 23–24 197n.
2(B).6.418a 7–25 75n.
2(B).6.418a 14–16 45n., 74, 77, 87
2(B).6.418a 18–20 47
2(B).7.418b 6–7 51
2(B).7.418b 9–11 78
2(B).7.418b 13–17 78n.
2(B).7.419a 7–419b 3 49n.
2(B).7.419a 12–13 51n.
2(B).7.419a 13–21 53n.
2(B).7.419a 16–17 52n.
2(B).7.419a 20 51
2(B).7.419a 27–28 51
2(B).8.419b 18–420a 11 53n.
2(B).10.422a 8 51
2(B).10.422a 8–11 49n.
2(B).10.422a 21 60
2(B).11 60n.
2(B).11.422b 17–20 60n.
2(B).11.422b 20–23 60n.
2(B).11.422b 23–27 60n.
2(B).11.422b 34–423a 21 60n.
2(B).11.423a 22–b 26 61n.
2(B).11.423b 1–7 51
2(B).11.423b 7 51
2(B).11.423b 14–15 51
2(B).11.423b 26 49n.
2(B).12.424a 1–6 79
2(B).12.424a 19 158n.
2(B).12.424a 21–24 52n.
3(Γ).1.424b 27–30 49n.
3(Γ).1.425a 14–16 47
3(Γ).1.425a 14–b 11 205
3(Γ).2.425b 12–17 205n.
3(Γ).2.425b 12–25 78
3(Γ).2.425b 22 78
3(Γ).2.425b 27–28 79n.
3(Γ).2.426a 16–17 79n.
3(Γ).2.426b 8–427a 14 77n.
3(Γ).2.426b 9–12 79
3(Γ).2.426b 10–12 80
3(Γ).3 77
3(Γ).3.428b 18–22 73–74, 77, 87
3(Γ).3.428b 18–30 74
3(Γ).3.428b 22–24 45n.
2(B).10.423b 14–15 49n.
3(Γ).4.430a 1 158n.
3(Γ).12.434a 27–b 24 45n.
3(Γ).12.434b 11–18 46n.
3(Γ).12.434b 23–24 45n.
3(Γ).12.434b 25–28 49n.
3(Γ).12.435a 2 158n.

– *De caelo*
1.3.270b 4–11 222n.
1.9.279a 30–35 222n.
2.4.287b 16 90n.
3.7.305b 28–8.307b 24 229

– *De diuinatione per somnum*
464a 33n.

– *De generatione et corruptione*
1.2.316a 1 80n.

– *De interpretatione*
1.16a 7–9 241n.
7 12n.

– *De memoria*
1.449b 30–450a 32 158n.

– *De philosophia* (Ross)
13a 222n.
18 222n.
21a–b 222n.

– *De sensu et sensibilibus*
1.436b 15–24 49n., 61
4.442a 29–b 3 44n.
4.442b 4–24 45n.
4.442b 5–7 47n.
4.442b 14–15 80n.
5.443b 19 58n.

– *De somno et uigilia*
2.455a 15–22 205n.

– *Ethica Nicomachea*
3.4.1113a 31–33 196n.

– *Historia animalium*
8.11.596b 15 58n.

– *Metaphysica*
1(A).1.980b 28–981a 1 223n.
4(Γ) 150
4(Γ).3–4 106
4(Γ).4.1006a 14–15 107
4(Γ).5.1008b 10–19 107
4(Γ).5.1008b 15–16 152
4(Γ).5.1009a 37–b 12 107
4(Γ).7.1011b 23–25 105
4(Γ).7.1012a 2–5 105
4(Γ).8.1012b 5–8 105
4(Γ).8.1012b 8–15 105
8(H).3.1043b 4–32 31n.
9(θ).10.1051b 2–6 41n.
11(K).6.1063a 3 29n.
12(Λ).8.1074a 30–31 222n.
14(N).5.1092b 10–13 96n.

– *Meteorologica*
3.4.373b 32–33 89n.

– *Physica*
1.2.184b 15 227
2.8.199a 25–30 252n.
4.6–8 256n.

– *Poetica*
4.1449a 18–19 97
22.1458a 20–23 237n.

– *Protrepticus* (Ross)
13 28n.

– *Rhetorica*
1.11.1370a 27–34 196n., 197n.
3.2.1404b 5–8 237n.

– *Topica*
1.5.102a 18–19 31n.
1.5.102b 4–7 31n.
6.2.140a 3–5 238n.

Augustinus
– *Epistulae*
118.28 37n.

Calcidius
– *In Platonis Timaeum*
220 157n., 159n.

Carneades (Mette)
F 1 138n., 139n., 177 e n., 178n.
F 2 177–181 e n.
F 5 137n., 138–139 e n., 177n., 179n., 181n.
T 2 137

Celsus, Aulus Cornelius
– *De medicina*
Praef. 10 128n.

Cicero, Marcus Tullius
– *Academici Libri*
Catulus 9n.
Lucullus
6–8 71
7 151, 180
8 139
11 9n.
11–12 9n., 147
12 147n.
16 115n.
17 29n., 141, 146
18 9n., 162n.
19 154, 183

20 204
21 73n.
22 139, 159, 217
26 146, 150–151
29 28n., 136
30 146, 147n., 159, 217n.
31 146n.
31–32 65n., 135
31–33 139
32 9n., 107n., 108n., 136, 137n., 139
32–33 135–136
33 139, 180n.
33–36 177n.
34 137n.
35 178n.
38 146
40–58 69n.
45 30n., 42, 67n., 146
44 136
46 30n.
51 146
53 154n.
54 137
56 166n., 227n.
57 166 e n.
58 152, 180
59 137 e n.
66 70n., 115n., 152
67 137, 137n., 177n.
68 153
69 145n., 147
73 101n., 113 e n.
76 204
77 162n., 163n.
78 137
79 149, 154
79–82 65
80 66–68 e n., 71
80–81 65n.
81 165n.
82 71
83 65
83–90 69n.
84 180n.
85–86 227n.
89–90 65n.
93 181
97 13
98 139n.
98–99 179n.
99 70n., 139, 146
100–105 71n.
101 177n., 180n.
103 180n.
104 179n., 181n.
105 146, 177n.
108 179n., 181n.
108–109 176n.
111 180
119 180
127–128 71n.
128 221n.
142 217
145 152n., 162 e n.
148 138

Academica posteriora
13 9n.
12 15n.
17 150
17–18 150
24 227n.
24–29 227 e n.
28–29 227n.
30 146
30–31 146
30–33 146
33–34 150, 227
40–41 160
41 30n., 157n.
42 152, 219
44 107n., 115n.
45 43n., 101n, 102n., 151, 152n.

Fragmenta Academicorum selecta (Reinhardt)
t. 8 141n.

– Ad Atticum
4.10 15n.
13.12.3 15n.
13.16.1 15n.
13.19.3 15n.

– *Ad familiares*
9.8.1 15n.
15.16.1–2 34n.

– *Brutus*
292 122n.
306 11

– *De diuinatione*
1.9 180n.
2.8 70n.
2.28 70n.
2.120 67n.

– *De finibus*
1.6 70n.
1.21 33n.
1.22 13
1.31 261
1.57–61 199n.
2.8–9 190n.
2.14 217
2.18 13
2.34 124n.
3.16–18 161
3.33 217
4.14 124n.
4.14–15 228n.
4.50–51 228n.
5.8 15
5.59–60 217
5.75 15n.

– *De inuentione*
2.10 70n.

– *De natura deorum*
1.3–4 34n.
1.10 180n.
1.12 70n.
1.19 230
1.22 13n.
1.43–44 217
1.43–45 216 e n., 217n.
1.44 260–261, 263
1.45 260–261
1.46 260n.
1.48 259
1.49 230n., 261, 266, 270
1.53–54 267
1.54 230n., 268n.
1.54–55 262
1.73 33n.
1.85 34n.
1.93 121n.
1.107 29n.
1.123 34n.
2.42–44 222n.
2.95–96 222n.
3.3 34n.
3.95 180n.

– *De officiis*
1.42–45 181n.
2.18 190n.
3.25 190n.

– *De oratore*
1.104 15 e n.
2.152–161 180
2.160 226n.

– *De re publica*
3.9 180n.
3.21 180n.

– *Pro M. Caelio Rufo oratio*
12 92n.

– *Topica*
31 217

– *Tusculanae Disputationes*
1.62 232
1.79 226n.
2.15 190n.
3.2 260n.
5.16 191n.
5.84 190n.

Clemens Alexandrinus
– *Stromata*
1.6.36.1 97n.
1.14.64.2–4 100n.

2.4.16.3 255
2.4.157.44 266 e n.
2.21.129.5 156n., 167n.
2.22.133.4 189n.
7.6.32.9 124n.
8.5.16.3 43n.

Cleomedes
– *Caelestia* (Todd)
1.1.107–108 256n.
1.4.94 130n.
1.4.110 130n.
1.4.113 130n.
1.4.115 130n.
1.7.2 130n.
1.7.4 130n.
1.7.18 130n.
1.7.27 130n.
1.7.48 130n.
1.8.157 129n.
1.8.162 130n.
2.1 6, 130n.
2.1.54 130n.
2.1.110–113 129n., 130
2.1.273 130n.
2.1.357–413 171n.
2.4.98 130n.
2.7.14 130n.

Colotes Lampsacenus
– *Contra Platonis Euthydemum* (Crönert) 114 e n.

– *Contra Platonis Lysim* (Crönert) 114 e n.

Crantore (Mette)
8–14 226

Cratinus (Kock)
229 117n.
459 125

Critias
– *Sisyphus* (Snell–Kannicht)
43 F 19 2n.

Critolaus (Wehrli)
12 226n.
13 226n.

Demetrius Laco
– [*De forma dei*] (*PHerc*. 1055, Santoro) 74n.
col. 22.1–12 259n.

– *De poematis* (Romeo)
coll. XIII–XV 86

– *PHerc*. 831 (Parisi) 125 e n., 126
coll. IV–V 126
col. IV.2–3 126
col. IV.9–11 126
col. IV.11–12 127
col. V.1–2 127
col. V.3–5 127
col. V.5 127

– *PHerc*. 1012 (Puglia) 22, 42n., 125, 127, 129n., 131
col. XXIII 128
col. XXIII.1 128n.
col. XXIII.9 129
col. XXV.58 128n.
col. XXV.60.71 128n
col. XXXV.4 129n.
col. XXXIX.4–5 129n.
col. LXVII.7–9 243
col. LXX.19–LXXI.1 129n.
coll. LXXII–LXXIII 42, 74n.
col. LXXIII.2–6 42
coll. LVII–LVIII 128
col. LVII.1 128
col. LVIII.1–2 128

– *PHerc*. 1013 (Romeo) 22, 125, 127, 129n., 131
coll. XX–XXI 130
col. XX.1–9 130
col. XXI.2–8 130
col. XXI.5–6 130
col. XXI.8 130
col. XXII.1–7 129

Democritus (Diels/Kranz)

68 A 47 57n.
68 A 75 127
68 A 77 37n.
68 A 111 29n.
68 A 114 104 e n.
68 A 119 44n.
68 A 122 52
68 A 123 80n.
68 A 124 80n.
68 A 125 80n.
68 A 135 33n., 36n., 52n., 53n., 52, 68n., 158n.
68 A 169 189n.
68 A 165 101n.
68 B 4 189n.
68 B 8 127n.
68 B 9 80
68 B 11 113, 127n.
68 B 26 231
68 B 125 43n., 44n., 80
68 B 165 113 e n.
68 B 215 189n.

Diogenes Laertius
– *Uitae*

1.21 186n.
2.87 190
2.90 191n., 212
4.22 124n.
4.29 9, 111n.
4.33 115n.
4.36 124n.
4.40 115n., 125n.
5.44 16n.
6.82–83 97n.
7.46 152, 162n., 164n.
7.46–47 181
7.47 153n., 163n.
7.48 158n.
7.49 161, 239n.
7.49–82 158n.
7.50 158–159, 162n., 164n., 166
7.51 158, 160, 177n., 219 e n.
7.52 157n.
7.54 160n., 218–219
7.61 219, 220n.
7.66 164
7.85–86 161
7.142 226n.
7.159 157n., 158
7.163 125
7.165 163n.
7.190 177n.
7.199 177n.
7.200 177n.
9.44 33n.
9.61 100n., 112n.
9.62–64 100n.
9.64 100n.
10.13 237 e n.
10.14 29n.
10.24–25 13
10.25 48n.
10.27 28, 123n.
10.28 50n., 122n.
10.31 11, 14, 18, 33, 78, 189, 194, 217, 271, 274
10.31–32 33
10.32 30n., 41–42 e n., 82, 154, 194, 255, 266n.
10.33 30n., 33, 174n., 217–218 e n., 220n., 223, 229, 239, 257 e n., 260n., 261
10.33–34 173
10.34 172–176, 191, 273
10.121 111
10.136 190
10.137 194

Diogenes Oenoandensis
– *Fragmenta* (Smith)

9 III.3–14 223
9 III.6–IV.2 147n.
10 38n.
10 I.4–5 98n.
10 I.4–7 38n.
10 II.2–3 38n.
10 IV.10–V.6 38n.
10 IV.12–13 38n.
10 IV.14 38n.
12 19
12 II.11–III.6 243

12 III.9–14 243
12 III.14–IV.3 243
12 IV.3–6 243
12 V.6–8 243
12 V.8–14 243
13 III.2–13 7n.
43 38n.
43 I.12–II.1 38n.
44 II.10–III.14 196n.
69 I.3–6 91
69 II.1–14 92
69 II.13–14 91n.
70 I.7–14 192n.

Diotimus Tyrius (Diels/Kranz)
76 A 3 29n.

Empedocles (Diels/Kranz)
31 A 86 68n.
31 A 90 68n.
31 B 59 252n.
31 B 61 252n.
31 B 84 252n.
31 B 86 252n.
31 B 87 252n.
31 B 95 252n.

Epicurus
– *De natura*
II (Leone) 34 e n., 90
col. 8 36
col. 8.6 36
col. 13.6–7 36
col. 14 36
col. 14.1–8 36
col. 14.6 35
col. 16.9–10 36
col. 27.1–3 36
col. 38 53n.
col. 38.1–2 39n.
col. 38.2–3 35n., 39 e n.
col. 38.7 39n.
col. 50.3 35
coll. 101.25–102.1 35
coll. 102–103 36n.
col. 105.7 38
col. 105.11–12 40
col. 106 36n.
col. 106.21 81n.
col. 109.19–25 38n.
col. 110.21–22 37
col. 112.3–4 56n.
col. 112.12 40
col. 113.23 54
coll. 114/XX–XXI.1 54
coll. 114.3/XX.3 81
col. 114.3–4 54
col. 114.5–6 39n., 54, 183
col. 114.6–9 54
col. 116 37
col. 117.4–12 92
col. 118.14–15/XXVI.6–7 240n.
col. VII.20 40
col. VIII.19–20 40
coll. XVIII.15–XIX.7 54 e n.
col. XIV 38n.
col. XX.3–4 54
col. XX.5–6 54
col. XX.7–10 54
col. XXIV.9–18 92n.
col. XXV 38

III (?) (*PHerc*. 1811/335, Leone) 4, 202n.
Pz.1, col. VI 193n.
Pz.1, col. VII 193n.

III–IV 102 e n.

X (?) (*PHerc*. 1413, Arrighetti) 254 e n.

XI (Arrighetti) 230
[26][16] 5 50n.
[26][22] 3–4 126n.

XI–XII 226, 229

XII 262

XIII 16, 28n.

XIV (Leone) 5
col. XXIV 126 e n.
col. XXIV.1–9 126n.
col. XXX.3 211n.

coll. XXXIV–XXXIX 229
col. XLIII.6–14 239–240

XV (Millot) 5

XXV (Laursen/Arrighetti) 104, 111, 119, 253
1995, 91/[35][10] 81n.,147n., 202n.
1995, 101/[34][10] 50n.
1995, 106/[34][16] 83n.
1997, 35/[34][27] 102, 254n.
1997, 37/[34][28] 103, 254n.
1997, 40/[34][30] 106
1997, 43/[34][31] 83n.

XXVIII (Sedley) 19, 235, 236n., 250, 275n.
fr. 12, col. III.6–7 238n.
fr. 12, col. III.8–10 238n.
fr. 12, col. III.11–12 238n.
fr. 13, col. II sup. 13n.
fr. 13, col. II.5 sup. 211n.
fr. 13, col. II.7–5 inf. 238
fr. 13, col. II.4–2 inf. 248
fr. 13, coll. II.4 inf.–III.2 sup. 238n.
fr. 13, col. III sup. 238
fr. 13, col. IV.3–10 sup. 239
fr. 13, coll. IV.8 inf.–VI.15 sup. 236
fr. 13, coll. IV.2 inf. 236
fr. 13 col. IV.1–7 inf. 242n.
fr. 13, col. V.5 sup. 236
fr. 13, col V.5–8 sup. 237
fr. 13, col. V.6 sup. 236
fr. 13, col. V.6–8 sup. 236
fr. 13, col. V.8–12 sup. 240
fr. 13, col. V.1–3 inf. 237

XXXIV (Leone) 111, 126n.
col. XI.1–7 270n.
col. XV 126n.
col. XVIII.3–5 76n.
col. XXIV.6–9 202n.

– Epistula ad Herodotum
35 268n.
36 268, 275
37 13, 243, 256
37–38 193, 239–240, 256
38 14, 111, 174, 198, 219, 270–271
40 256n.
43 57
44 81
45 73
46 34–35, 36n., 38, 81, 92n.
46–47 69n.
47 35, 40, 81n.
48 56n., 81n.
49 39, 50n., 81
50 56n., 68, 69n, 172, 270n., 275
50–51 41, 197, 271
50–52 111
51 95 e n., 198n., 270n., 271n.
50–52 73n.
52 30n., 83 e n., 193n.
52–53 50n.
53 53n., 193
54 81
55 39n., 193, 198n.
56 198n.
57 198n.
59 198n.
61 40
62 68–69 and n.
63 193
64 30, 32, 182
67 237n.
68 31, 80, 193
70 31, 237n.
71 31
75 192, 241n., 244
75–76 19, 241
76 244
78 260
80 261
82 30n., 193
83 191n.

– Epistula ad Menoeceum
123 260–261, 263

124 193, 261
127 190
128 194
129 191n., 192 e n., 196n.
130 195
131 194, 198n.
131–132 194
132 194–195 e n.

– *Epistula ad Pythoclem*
85 50n.
87 198n.
91 89n., 130, 169n.
99–100 59n.
106–109 59n.
110 89
107 81n.

– *Epistulae* (Erbì)
126 F 13

– *Ratae Sententiae*
I 260
II 193 e n.
III 190n., 203
V 198n.
IX 198n.
XXIII–XXIV 41n., 73n., 107, 111–112, 126
XXIV 128, 174–175, 192n., 193
XXX 198n.

– *Sententiae Vaticanae*
29 76n.
40 103

– *Fragmenta* (Usener)
2 190
30 13, 79
35 217
35–36 18, 189, 194
36 33, 78, 194, 255
54 237n.
61 122n.
66 194
76 73n.
79 254
84 262
223 42
231 122n.
235 12n.
237 122n.
243 13
244 42
245 217
247 39n., 41–42, 65, 71, 81, 90n., 93, 172, 183, 197–198
250 90n.
251 65, 149, 154
252 90n., 93, 154. 183
255 30n., 33, 216–217 e n., 218n., 223, 229, 239 e n., 255, 257 e n., 260n.
259 239n., 261, 266
260 172–176, 189, 191, 273, 191, 273
261 193n.
269 73n.
294 32n., 254
310 255
317 194
319 33n.
321 81n.
342 222n.
351 10
352 216 e n., 230n., 259–262 e n., 266–267
353 263n.
367 13n., 230
376 13
389 211n.
401 190n.
411 118n.
425 191n.
450 190
555 22n.

– *Fragmenta* (Arrighetti)
16 13n., 79
19.1 259n.
27.1 262
127 13

Euripides
– *Alcestis*
1008–1163 168n.

– *Helena*
546–549 168n.
556–563 168n., 178n.

Eurytus (Diels/Kranz)
45 A 1 96n.
45 A 2 96n.
45 A 3 96n.

Eusebius Caesariensis
– *Praeparatio Euangelica*
14.5–6 115n.
14.5.3–4 22n.
14.5.12 111n.
14.7.15 137
14.8.2 180
14.9.3 141n.
14.18.27 100n.
14.18.32 191n.
14.19.8 113n.
14.19.9 101n.
14.27.10 211n.
15.20.2 158n.

Galenus
– *De experientia medica* (Walzer)
15.7.5–10 80
15.7.10–11 43n.

– *De methodo medendi* (Kühn)
1.6, 10.46 159n.

– *De placitis Hippocratis et Platonis* (De Lacy)
4.7.1–3, 280.19–26 152n.
5.5.2, 316.23–27 160
5.6.3–37, 326.17–332.31 190n.

– *De plenitudine* (Kühn)
7.527 167n.
7.527.13–14 156n.

[Galenus]
– *Introductio seu medicus* (Kühn)
14.683 128n.

Gellius, Aulus
– *Noctes Atticae*
1.26.11 199n.
11.5 4n., 66
11.12 236 e n.

[Heliodorus]
– *In Aristotelis Ethica Nicomachea* (Heylbut)
158.20–30 189n.

Hermarchus (Longo Auricchio)
25 13

Heraclitus (Diels/Kranz)
22 B 12 1

Hieronymus Rhodius (White)
18A 190n.

[Hippolytus]
– *Refutatio omnium Haeresium*
1.12.2 39n.

Iamblichus
– *De uita Pythagorica* (Klein)
18.82.14–15 232

– *Protrepticus* (Pistelli)
11.54.10–56 28n.
12 28n.

Idomeneus (Angeli)
24–26 120n.

Lactantius
– *Diuinae institutiones*
5.14.3–5 180n.

Leucippus (Diels/Kranz)
67 A 10 39n.
67 A 29 33n.

Lucilius, Gaius (Marx)
753 34n.

Lucretius (Deufert)
– *De rerum natura*
1.62–67 2
1.62–79 2n.
1.66–67 21
1.70–73 268
1.117–118 21
1.151–154 131
1.153 132
1.298–304 49
1.302–304 48n.
1.303 32n.
1.304 47
1.305–310 59n.
1.329–417 256n.
1.331 256
1.331–333 256
1.332 256
1.423–425 44n.
1.445–446 31
1.445–458 80
1.447 32n.
1.449–482 31
1.451–454 31
1.455–458 32
1.459–460 254
1.459–463 32n.
1.464–482 32n.
4.494–496 48
1.600 32n.
1.635–920 5, 171n.
1.639–640 86
1.641–644 86
1.644 86n.
1.689 32n.
1.690–695 274 e n.
1.699–700 44n., 100
1.700 32n.
1.893 30n.
1.926–930 21
1.928–930 21n.
1.962 32n.
2.2 132
2.4 133
2.5 133
2.9 133n.
2.14 132
2.114–124 221n.
2.19 32n.
2.123–124 221
2.124 221
2.139 32n.
2.255–291 104n.
2.275 30n.
2.312 32n.
2.333–341 207n.
2.333–477 50n.
2.342–348 207
2.371–373 207
2.374–376 207
2.381–390 207
2.389–390 78
2.391–397 207
2.398–407 50n., 207
2.398–443 207, 211
2.399 32n.
2.403 32n.
2.403–407 201
2.406 32n.
2.407 32n.
2.408 209n., 210n.
2.408–409 207
2.410–413 207
2.414–417 207
2.418–421 207
2.422–425 208
2.422–430 50n.
4.426–430 208
2.429 32n.
2.431–443 208–209
2.432–433 32n.
2.433 209–210
2.434 209–211
2.434–435 45n., 209n.
2.435 32n., 209
2.435–441 210
2.442–443 210
2.456–477 59n.
2.470 32n.
2.565 30n.
2.652 32n.

2.655–660 250
2.656 250
2.657 250
2.659 250
2.659–680 251
2.737–756 79n.
2.739–747 265–266
2.740 270, 271, 274
2.744–745 222
2.795 78
2.795–796 48
2.801–802 154n.
2.808 81
2.865–990 200
2.904 32n.
2.910 32n.
2.911 32n.
2.915 32n.
2.938 32n.
2.963–966 200
2.1044–1047 267
2.1047 267, 274
2.1048–1089 267
2.1080 268, 271, 274
2.1080–1086 269
2.1084 269
2.1096 61n.
3.1–8 1
3.15 23
3.40 203
3.95 203
3.98 32n.
3.101 32n.
3.223 58n.
3.237–245 31
3.240 30n.
3.245 30n.
3.272 30n.
3.275 209n.
3.350 143n.
3.350–369 31
3.352 32n., 42
3.353 30n.
3.379 30n.
3.417–420 21n.
3.435–436 59n.
3.559 31
3.570 30n.
3.786 58n.
3.924 30n.
3.1042–1044 112n.
3.1043 2
4.3–5 21n.
4.26–268 34
4.30–269 35n.
4.33–37 64
4.50 35, 37
4.52 39n.
4.52–53 182
4.54–57 38
4.57–61 35
4.65 35n.
4.68–71 40n.
4.69 39 e n.
4.71 39n.
4.88 35
4.90–94 37, 59
4.95–97 37 e n., 39n.
4.96 39n.
4.109 39n.
4.110 35
4.129–136 59
4.130 35n.
4.144 35n.
4.187 40
4.191–198 40
4.193 56n.
4.199–200 56n.
4.199–205 59
4.204–205 37n.
4.205 35n.
4.217 38, 46 e n.
4.217–229 46n.
4.218 46
4.221 46
4.222–224 46, 59
4.230–232 46
4.230–238 50n.
4.232–233 46
4.233 48
4.234–236 47
4.239–468
4.241 81n.
4.242–243 87

4.243 81
4.244–255 88
4.245 89
4.246–255 53
4.250–253 51, 155n., 156
4.256–258 56
4.257–258 56
4.260–264 56
4.261–271 249n.
4.262 57
4.465 69
4.265–268 48, 55
4.269–323 63
4.269–468 63
4.269–521 63
4.296 143n.
4.296–323 64n.
4.298–323 39n.
4.324–331 72n., 79n.
4.324–378 64
4.332–335 65
4.332–336 72n.
4.332–468 64, 72
4.337–352 79n., 80
4.353–363 155 51, 54, 65, 90, 92, 94,
4.360 91
4.362–363 69, 92, 95
4.363 89, 92
4.364–365 92
4.364–378 77, 79n.
4.368–369 78
4.379–452 64
4.379–386 72–73, 77, 87, 94
4.380–384 73
4.384 77
4.385 90
4.391–392 71
4.414–419 64n.
4.426–431 65
4.438–442 154n.
4.447–452 64, 66, 79n.
4.453–461 64, 79n.
4.462–468 94
4.463 63
4.464–466 68
4.465 68
4.466 66
4.469 63, 99, 106, 136
4.469–470 102, 103n.
4.469–472 99, 140, 142
4.469–477 135
4.469–479 253
4.469–521 63, 90, 99, 102, 105, 142n., 172, 185
4.472 103–104 e n., 136
4.473 136
4.473–475 139
4.476 139
4.476–477 139
4.473–477 99–100, 109
4.475 100
4.476 100, 104, 253
4.478 100
4.478 30
4.478–498 100
4.478–499 99
4.478–479 43
4.479 43, 253
4.482–483 100
4.482–485 150
4.483–484 146 e n.
4.483–485 44
4.486–496 100n.
4.486–488 49
4.486–499 44
4.489–490 48
4.492 48
4.499 44, 100
4.500–506 151
4.500–521 99
4.504 151n.
4.507–510 141, 152
4.509 153
4.513–519 29
4.513–521 27
4.516 30
4.519 28n.
4.522–614 61n.
4.524–525 49
4.524–562 61n.
4.526–614 247n.
4.547–548 247n.
4.549 247n.

4.553–556 91, 183
4.553–562 51, 61, 155
4.555 247n.
4.560–561 89
4.595–614 61, 61n.
4.599–602 92n.
4.615 60
4.615–617 58n.
4.615–619 49
4.615–672 50n., 58
4.620–621 58
4.624 60n.
4.627–629 58n.
4.633–686 197n.
4.658–662 58n.
4.706–721 61n., 197n.
4.712–713 201
4.714–717 201
4.727 38
4.732–748 64
4.757–761 64
4.802–815 270–271, 275
4.807–810 270
4.816 68
4.816–817 68n.
4.822–823 73n.
4.823–831 252n.
4.843–850 251–252
4.854 251
4.860 35n.
4.867 30n.
4.901 38
4.962–983 64
4.973–977 147n.
4.984–1010 249n.
4.1075–1076 203
4.1081 203
4.1151 73n.
4.1432–1433 203n.
5.55 1
5.55–56 1
5.55–234 225n.
5.55–246 223n.
5.55–415 230
5.56 20
5.56–58 2
5.101–103 61n.
5.122–125 222n.
5.124–125 222
5.130 58n.
5.156–157 224
5.156–159 227
5.156–234 4n., 224, 225n.
5.181–186 224
5.182 229
5.261–280 59n.
5.335–337 20
5.383–391 59n.
5.460–466 59n.
5.590–613 6, 172n.
5.812 58n.
5.812–813 60n.
5.857–877 252n.
5.1019–1023 248
5.1028 242
5.1028–1032 242n.
5.1028–1044 247n.
5.1028–1090 231, 242 e n.
5.1029 244
5.1030–1040 244, 246
5.1033 246
5.1034–1040 246
5.1043–1044 245, 249
5.1043–1045 245
5.1046–1048 245
5.1047 19, 229, 231, 251, 263
5.1047–1049 231
5.1050–1051 233
5.1050–1055 244
5.1056–1058 248
5.1057 249
5.1058 349
5.1059–1086 244, 249
5.1060 249
5.1063–1072 249
5.1073–1077 249
5.1081 249
5.1087–1090 245–246
5.1088 249
5.1090 249
5.1165 261
5.1169–1182 259, 261–262
5.1170 260 e n.
5.1175–1176 260, 263

5.1177–1178 260
5.1181–1182 260
5.1183–1185 132
5.1183–1203 262
5.1186–1187 262
5.1194–1197 262
5.1198 262
5.1430–1435 202
5.1203 262
6.46–55 132
6.95 21
6.332 40
6.451–534 59n.
6.470–534 59n.
6.524–526 89
6.519 28n.
6.608–630 59n.
6.921–927 58
6.923 46
6.924 46
6.927 46
6.928–934 46, 59

Macrobius
– *In Somnium Scipionis*
1.1.9–2.5 114n.

Martianus Mineus Felix Capella
– *De nuptiis Philologiae et Mercurii*
2.13 154n.

Metrodorus Chius (Diels/Kranz)
70 A 1 100n.
70 A 23 113n.
70 A 25 97
70 B 1 101n.
70 B 1–2 113n.

Metrodorus Lampsacenus (Körte)
15 120n.

Montaigne, Michel Eyquem de
– *Essais*
3.11 181n.

Nausiphanes Teius (Diels/Kranz)
75 A 2 100n.
75 A 4 100n.
75 A 7 100n.
75 B 3 189n.

Numenius (des Places)
24 22n.
24–28 137n.
25 111n., 115n.
26 137
27 180
28 141n.

Panaetius Rhodius (Alesse)
T 60 190n.
T 120 226n.
T 131 226n.
T 133 226n.

Pausimachus (Janko)
F15 85n.
F50 85n.

Philodemus
– *De dis* III (Essler 2011a)
fr. 6 259n.
fr. 8 259n.

– *De electionibus et fugis* (Indelli/Tsouna)
col. III.6–14 195n.

– *De ira* (Indelli)
col. VII.7 66n.

– *De morte* IV (Delattre)
coll. 112.37–113.7 121n.
col. 118.15–25 19, 268, 275
col. 118.24–25 268

– *De musica* IV (Delattre)
col. 34.1–22 84
col. 115.35–37 85
col. 115.37–39 85
col. 115.39–41 85
col. 116.15–19 85

– *De pietate* (*PHerc*. 1428, Obbink)
coll. 225–231 262

– *De poematis* I (Janko)
col. 100 247n.
coll. 114–115 247n.

– *De poematis* II (Janko)
col. 158.19–13 85
col. 158.13–16 85
col. 182.1–5 85
coll. 184.26–185.26 247n.

– *De poematis* V (Mangoni) 22n.
coll. XXIII.33–XXIV.11 85–86
col. XXIX.19 86n.

– *De signis* (De Lacy/De Lacy) 10, 74n., 175n.
coll. V.37–VI.4 165n.
col. VI.1 165n.
col. VI.9 165n.
coll. VIII.26–IX.8 93n.
col. IX.11 165n.
coll. IX.12–XI.9 129n.
coll. XI.32–XII.36 121n.
col. XII.1–14 93n.
col. XVIII.3–10 79n.
coll. XX.30–XXI.3 255n.
col. XXVII.18–28 259n.
col. XXXVII.27 165n.
fr. 4 175
fr. 4.6–12 175

– *Index Academicorum* (Fleischer)
col. 15.3–10 124n.
col. 34.36–39 15n.

– *Index Stoicorum* (Dorandi)
col. LXXV.1–2 147n.

– *PHerc*. 1005/862 (Angeli) 12–13 e n.
fr. 111.9–11 13
col. X.19–20 86n.

– *PHerc*. 1458 12 e n., 13n.

[Philodemus]
– *PHerc*. 19/698 ([*De sensu*]) (Monet) 18, 72, 74, 208, 210 e n.
col. VI.13–14 74n.
col. XI A.5 83
col. XI A.10 83
col. XII A.9 83
col. XII A.12 83
col. XII A.14 83
col. XIV B.8 83
col. XX A 82
col. XX A.1–6 47, 206
col. XX A.1–18 75
col. XX A.7 77
col. XX A.8–9 75
coll. XX–XXIX 75
col. XXI A.4 47
col. XXI A.5–6 47
col. XXI A.6–7 47
col. XXI A.7–9 47
col. XXI A.10–18 47
col. XXII A.2–3 66n., 74n.
col. XXII A.3–5 74n.
col. XXIII A.5–18 48n.
col. XXIII A.6 74n.
col. XXV A.2 47
col. XXV A.3 47, 77
col. XXVI A 48n.
col. XXVI A.3 77
col. XXVI A.13 77
col. XXVIII A.1–16 83
col. XXVIII A.6 83
col. XXVIII A.13–16 87
col. XXIX A.3–16 47n., 206
col. XXIX A.3–4 206
col. XXIX A.4 47n.
col. XXIX A.4–6 47n., 206
col. XXIX A.6 206
col. XXIX A.7 206
col. XXIX A.9–11 206
col. XXIX A.11–16 48n.
col. XXIX A.13 206
col. XXIX A.13–14 206
col. XXIX A.15–16 206–207
col. XXIX B.2–3 77
col. XXIX B.5 77
col. XXIX B.7 77
col. XXX A.9–10 77
col. XXX A.13 77

Philo Judaeus
– *De aeternitate mundi* (Cohn/Reiter)
10 222n.
23–24 163n.
55 226n.
70 226n.
76–77 226n.
78 226n.

Philo Larissensis (Brittain)
test. II 11
test. XIII 145n.
test. XXVII 9n.
test. XXVIII 9n.
test. XXIX 9n., 147
test. XXX 9n.

Plato
– *Apologia Socratis*
21b 4–5 101n.
21d 7 101n.
22c 8–d 1 101n.
23b 2–4 101n.
23d 1–2 125n.
29c 5 125n.

– *Cratylus*
383a 4–b 2 232
384d 237
384d 1 232n.
384d 5–6 233
384d 6–8 233
388a–b 243n.
388e 7–389a 3 232
390a 5–6 235
390c 11 235
390d 9–e 4 235
428e 1–2 232
429e 234
430d–431e 234
436c 1–4 233
436c 7–d 2 233
438a 6 233
438a 8–b 3 233
438b 5–8 233
438c 2–4 234
438d 5–8 234
439c 234n.
439d 7–9 235

– *Critias*
106a 3–4 225n.

– *Euthydemus*
277e–278a 218n.

– *Leges*
7.793a 9–c 5 29n.
10.889a–899d 225n.
10.898a 4–5 90n.
10.898b 2 90n.
12.966d 6–968a 1 222n.

– *Meno*
80d–e 218n., 257
96d 5–97c 1 256n.
97b 5 257

– *Parmenides*
138c 3 159n.

– *Phaedo*
65b 9–c 9 101n.
96 225n.
118a 7–9 201n.

– *Philebus*
28c 225n.
31d–32b 200n.
38c–39b 257n.
42c–d 200n.

– *Protagoras*
355b–357e 195
356d 7–e 2 190n.

– *Respublica*
6.510a 34n.
9.582a 6 29n.
9.583c 5–9 190 e n.
9.583d 10–11 190n.
10.598b 1–c 5 96

10.602d 97
10.602d 2 96

– *Sophista*
266b 10 96n.
266b 10–c 4 95
266b 11 95

– *Symposium*
202a 8–9 257n.

– *Theaetetus*
155c–157c 108n.
156b 197n.
158b 9 180n.
158c 165n.
158c 3 180n
158c 3–4 96n.
169d 3–171e 9 104n.
171a 6–c 7 104
171d 107n.
178b 6 29n.
181d 2 159n.
181d 5 159n.
184–187 163n.
184c–d 146n.
184e 8–185a 2 205n.
188a–b 218n.
191c 8 223n.
191c 8–e 1 52n., 158n.
191d 257n.
191d 6 223n.
192a 4 158n., 223n.
193b–c 257n.
194b 5 158n., 223n.
201b–c 179n.
201d 234n.
201e–202c 31n.
208e 8 96
209a 1–2 257n.

– *Timaeus*
28b 4–c 2 225n.
29e–30c 224
30a 2–3 228
30b 7–c 1 228
31b 228n.
32c 1 225
32c 3–4 225
38e 3–39e 2 222n.
39b 2–c 1 228–229
39b–e 228
40d 3–41d 3 222n.
40d 4 222n.
64a 2–65b 3 197n.
69c 5–d 6 197n.

[Plato]
– *Epinomides*
983c 6–986a 7 222n.

Plautus
– *Truculentus*
623 220n.

Plotinus
– *Enneades*
3.7[45].1 268n.
4.4[28].1 268n.

Plutarchus
– *Aduersus Colotem*
1107F 114n.
1108B 121n.
1108D–1111E 81n.
1108E 119n.
1108E–F 120
1108E–1111E 127n.
1109A 119n.
1109A–C 119
1109A–E 90n.
1109D 113n.
1110C 13 e n., 79, 81
1110C–D 79
1110E 113n., 120
1110E–F 80n., 119
1110F–1111D 119n.
1111A 119n.
1112E 73n.
1113A 113n.
1113F 98n.
1114A 73n., 98n.
1116E–F 121
1116E–1119C 115, 143

1116F–1119C 120
1117D 121
1117F 114
1117F–1118B 121
1119C–1120B 236n.
1119F 239n.
1120C 115–116
1120C–1121E 115
1120D–1121E 204n.
1120F 76n.
1121A 90n., 93
1121E–F 116n.
1121E–1124C 115
1122A 116
1122A–B 116
1122B 117, 124n
1122C 124
1122C–D 116–117
1122D 116–117, 118n.
1122D–E 184n.
1122E 117n., 118n., 184n.
1122E–F 118n., 184n.
1122F 184
1122F–1123A 116–117
1122F–1124B 184n.
1123A 118n., 124n., 125n., 222n.
1123D–F 43n.

– *Cicero*
24 15n.

– *Crassus*
3 15

– *De communibus notitiis aduersus Stoicos*
1059B–C 219n.
1060A 219
1077C 165n.

– *De facie in orbe lunae*
420B–C 37n.

– *De Stoicorum repugnantiis*
1034D 153n.
1038A 125n.
1056E–F 178n.
1057A 165n.

– *De tranquillitate animi*
465F 22n.

– *Non posse suauiter uiui secundum Epicurum*
1086E–F 122n.
1095D 122n.

– *Quaestiones Conuiuales*
3.6.653B 122n.
5.1.674A–B 212
5.7.682F–683A 37n.

– *Sulla*
26 15n.

– *Fragmenta* (Sandbach)
215 F 218n., 219n.

[Plutarchus]
– *Placita philosophorum* (Mau)
4.8.1 899D 157n.

Polemo (Gigante)
61 124n.
62 124n.
112 124n.
121 228
127 124n.
129 124n.
129–130 228n.

Polybius
– *Historiae*
6.53 64n.

Polystratus
– *De contemptu* (Indelli) 123
col. III.1–2 250
col. IV.1–7 250
col. IV.25–29 250
coll. VI.29–VII.1 250
col. VII.5–7 249
col. XXI.7–10 123n.
coll. XXIII.26–XXVI.23 80n.
col. XXV.1–10 124

col. XXXI.3 125
col. XXXI.15 125
coll. XXXI.21–XXXII.13 131
col. XXXII 124n.
col. XXXII.7–11 124
col. XXXII.11–13 124

– *De philosophia* (Capasso) 123, 126

Porphyrius
– *De abstinentia*
3.15.8–10 83n.

Posidonius (Edelstein/Kidd)
F18 10, 129n.
F52 11
F79 11n.
F134 89n.
F165a 152n.
F187 190n.
T1a 11
T24 11

Priscianus Lydus
– *Metaphrasis in Theophrastum* (Bywater)
21.32–22.1 205n.

Proclus
– *In Platonis Cratylum* (Pasquali)
16 231

– *In Platonis Rem Publicam* (Kroll)
2.105.23–106.14 114n.
2.109.8–12 114n.
2.113.9 114n.
2.116.6 114n.
2.116.19 114n.
2.121.24 114n.

– *In Platonis Timaeum* (Diehl)
1.456.6–18 228n.

Pyrrho (Decleva Caizzi)
T1 A 100n., 112n.
T10 100n.
T23 100n.
T24 101n.
T25 100n.
T31 100n.
T59 191n.
T61 A 112n.
T61 D 132n.

Quintilianus
– *Institutio oratoria*
12.1.35 180n.

Seneca, Lucius Annaeus
– *Epistulae ad Lucilium*
44.5 64n.
88.43 100n.
90 167n.
117.13 239n.
121.5 161
121.10 161
121.14 161

– *Naturales Quaestiones*
1.3.9 90n.
1.5.13 89n.
6.20.5 10

Sextus Empiricus
– *Aduersus Mathematicos*
1.1–2 100n.
1.305–306 132n.
7.24–26 269n.
7.29 191
7.39 163n.
7.46–262 93n.
7.88 97, 101n.
7.123 128n.
7.135 80
7.138 127n.
7.139 112
7.140 29n.
7.141–260 149n.
7.145 84n.
7.145–146 84
7.150 115n.
7.151 162
7.152 162n., 164n.
7.153 163n.
7.154 163n.

7.154–155 163n.
7.158 9n., 124n.
7.159 115n.
7.163 164, 165n.
7.166 176 e n., 178
7.166–189 177n.
7.169 177n.
7.171 177n.
7.173 177n., 181
7.175 179 e n.
7.176 177
7.176–181 178
7.180 168n., 178
7.181 178–179, 181
7.182 178
7.183 178 e n.
7.184 177, 179
7.185–186 177
7.185–189 177
7.187–188 161n.
7.187–189 178
7.191–200 212
7.199 191
7.200–202 148n., 149n.
7.201 148
7.203–216 41, 90n., 93n., 172, 197
7.206–210 93n.
7.208–209 39n., 93 e n.
7.209 183
7.211–212 174
7.213–214 93n.
7.227 158n.
7.227–241 158
7.228 158
7.229 159
7.230 159
7.231 158n.
7.253 167 e n., 178n.
7.253–254 156
7.253–257 156
7.254 169, 178n.
7.254–257 168
7.255 178n.
7.257 165 e n., 167n.
7.267 255
7.372–373 159
7.389–390 104 e n.
7.396 269n.
7.397 162
7.399 104n.
7.402–407 166
7.403 165
7.405–408 165
7.416 181–182
7.424 167n., 169n.
8.9 42 e n.
8.11 164
8.13 239n.
8.56–60 255n.
8.70 239n.
8.140 269n.
8.184 127
8.213 127
8.275–276 247n.
8.295 104n.
8.316–319 175n.
8.319 269n.
8.337–332a 218
8.348 93n.
8.354 127
9.24 127
9.25 263n.
9.29 156n., 167n.
9.86 223n.
10.219 32n., 254
11.141 191n.

– Pyrrhoneae hypotyposes
1.8–10 43n.
1.10 191n.
1.19–20 71n.
1.40–70 107n.
1.40–78 72
1.44 65n.
1.101 65n.
1.118 65n.
1.126 65n.
1.165 107n.
1.188–191 119n.
1.196 43n.
1.213 120n.
1.226–230 177n.
1.227 178n.
1.227–228 177

1.228 178n.
1.230 138n., 139n.
1.235 9n.
1.236 128n.
2.76 104n.
2.96 269n.
2.128 104n.
2.133 104n.
2.185 104n.
2.187 104n.
3.137 254

Simplicius
– *In Aristotelis Categorias* (Kalbfleisch)
27.18–21 237

– *In Aristotelis Physica* (Diels)
26.5–13 227
291.21–292.31 10, 129n.
1236.1 16n.

Socratis et Socraticorum Reliquiae (Giannantoni)
II O 34 190n.
IV A 172 191n., 212
IV A 206 212
IV A 209 204
IV A 211 204n.
IV A 213 191, 212
IV B 5 191n.
V A 150 31n.

Solinus, Caius Iulius (Mommsen)
– *Collectanea rerum memorabilium*
7.8 152n.

Speusippus (Isnardi Parente; Tarán)
34; F 75 84
94–95; F 61a–b 226
101; F 77 189n.
112; F 80c 189n.

Staseas Neapolitanus (Sharples)
1D 15
18S 15n.

Stephanus
– *In Aristotelis librum de interpretatione* (Hayduck)
9.20–24 237

Stobaeus (Wachsmuth–Hense)
1.8.42 162n.
1.20.5–7 226n.
1.49.25 152n.
1.177.21–179.17 31n.
2.7.9b 163
2.7.51 163n.
2.86.17 161
3.34.19 97n.

Stoicorum Veterum Fragmenta (von Arnim)
1.14 158n.
1.59 162n., 163n., 164n.
1.60–62 160
1.62 157n.
1.65 219
1.66 152n., 162
1.68 163n.
1.106 163n.
1.345 125n.
1.346 125
1.563 153n.
2.23 247n.
2.33 219n.
2.52 161
2.53 162n., 164n.
2.54 38n., 98n., 157, 163n., 218
2.55 158, 166
2.56 158–159
2.60 162n., 164n.
2.61 158, 160, 177n., 219 e n.
2.67 165
2.68 169n.
2.74 152n.
2.83 218–219
2.90 162n., 164n.
2.90–91 162
2.104 218n., 219n.

2.105 160n.
2.121 43n.
2.130[1] 152
2.131[1] 153
2.132 163n.
2.166 164
2.186 164
2.187 239n.
2.276 181
2.276–398 31n.
2.277 181
2.374 227n.
2.376–398 227n.
2.440 156n., 167n.
2.494 159n.
2.509 162n.
2.836 157n.
2.837 157n., 158
2.850 157n.
2.879 157n., 159n.
2.1009 223n.
2.1014 223n.
3.4 141n.
3.5–6 141n.
3.61 84
3.112 163n.
3.169 161
3.171 163
3.178 161
3.182 161
3.184 161
3.229a 160

Strabo
– *Geographica*
11.1.6 11n.

Strato Lampsacenus (Sharples)
8B 150n.

Terentius Afer
– *Heautontimorumenos*
53 220n.

Tertullianus
– *De anima*
17 90n.

Theophrastus
– *De odoribus*
52 9n.
61 9n.

– *De sensu*
50 33n., 52
51 36n., 52, 158n.
51–54 52
52 52n., 53n.
55 37n., 52

– *Metaphysica* (Gutas)
4a 13 9n.
4b 8 9n.
5b 26–6a 2 228n.
6a 19–22 96n.
6b 21 9n.

– *Fragmenta* (Fortenbaugh/Huby/Sharples/Gutas)
176 16n.
224–245 16
230 227
242 228n.

Timo Phliasius (Diels)
63–64 191n.
67 112n., 132n.

Xenocrates (Isnardi Parente[2])
FF 73–78 226
F 185 124n.

Xenophon
– *Memorabilia*
1.2.49 125n.
1.4 225n

Zeno Sidonius (Angeli/Colaizzo)
9 121n.
12 86n.
16 13n.
27 13n.

Papyri
– *PHerc*. 1003 74n.

– *PHerc*. 1020 (Alessandrelli/Ranocchia)
col. 112 153

– *PHerc*. 1044 (*Uita Philonidis*) (Gallo)
14 21n.
34.5 66n.
49 21n.
49.3–5 21n.

– *PHerc*. 1389 13n., 74n.

Previous Volumes of the Series

Traduire Cicéron au XVe siècle - Le ›Livre des offices‹ d'Anjourrant Bourré, CSRTR 1
Oliver Delsaux, 2019
ISBN 978-3-11-062030-6, e-ISBN (PDF) 978-3-11-062136-5,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-062139-6
CC BY-NC-ND

La fine del mondo nel ›De rerum natura‹ di Lucrezio, CSRTR 2
Manuel Galzerano, 2020
ISBN 978-3-11-065962-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-067466-8,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-067468-2
CC BY-NC-ND

Reading Cicero's Final Years.
Receptions of the Post-Caesarian Works up to the Sixteenth Century – with two Epilogues, CSRTR 3
Christoph Pieper and Bram van der Velden, 2020
ISBN 978-3-11-071506-4, e-ISBN (PDF) 978-3-11-071631-3,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071639-9
CC BY-NC-ND

Portraying Cicero in Literature, Culture, and Politics, CSRTR 4
Francesca Romana Berno and Giuseppe La Bua, 2022
ISBN 978-3-11-074842-0, e-ISBN (PDF) 978-3-11-074870-3, e-ISBN (EPUB) 978-3-11-074888-8
CC BY

›Amicus Lucretius‹.
Gassendi, il ›De rerum natura‹ e l'edonismo cristiano, CSRTR 5
Enrico Piergiacomi, 2022
ISBN 978-3-11-076721-6, e-ISBN (PDF) 978-3-11-076808-4,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-076811-4
CC BY-NC-ND

www.degruyter.com

Healing Grief.
A Commentary on Seneca's ›Consolatio ad Marciam‹, CSRTR 6
Fabio Tutrone, 2023
ISBN 978-3-11-100742-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-101484-5,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-101489-0

›Mos uetustissimus‹ – Tito Livio e la percezione della clemenza, CSRTR 7
Elisa Della Calce, 2023
ISBN 978-3-11-121237-1, e-ISBN (PDF) 978-3-11-129264-9,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-129281-6

Afterlives of the Garden.
Receptions of Epicurean Thought in the Early Empire and Late Antiquity, CSRTR 8
Gregson Davis and Sergio Yona, 2024
ISBN 978-3-11-102192-8, e-ISBN (PDF) 978-3-11-102973-3, e-ISBN (EPUB) 978-3-11-102985-6

Cicero in Greece, Greece in Cicero.
Aspects of Reciprocal Reception from Classical Antiquity to Byzantium and Modern Greece, CSRTR 9
Ioannis Deligiannis
ISBN 978-3-11-121589-1, e-ISBN (PDF) 978-3-11-129277-9, e-ISBN (EPUB) 978-3-11-129286-1

Cicero in Basel.
Locating Classical Reception in a Humanist City, CSRTR 10
Cédric Scheidegger Laemmle, 2025
ISBN 978-3-11-144782-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-145464-1, e-ISBN (EPUB) 978-3-11-145502-0